
https://t.me/montlq
وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب
الخطة الوطنية للترجمة
١٧
الفكر السياسي والعلاقات الدولية
تنويعات على أوتار واقعية
تحرير: دنكان بل
ترجمة: فاضل جتكر
ترجمة: فاضل جتكر
الفكر السياسي والعلاقات الدولية
دمشق ٢٠١٥م
www.syrbook. gov.sy
E-mail: syrbook.dg@gmail.com
هاتف: ٣٣٢٩٨١٥ - ٣٣٢٩٨١٦
مطابع الهيئة العامة السورية للكتاب - ٢٠١٥م
سعر النسخة ٩٢٠ ل.س أو ما يعادلها

الفكر السياسي والعلاقات الدولية

تنويعات على أوتار واقعية

تصميم الغلاف
عبد العزيز محمد

الخطة الوطنية للترجمة

(١٧)

الفكر السياسي والعلاقات الدولية

تنويعات على أوتار واقعية

تحرير: دنكان بل

ترجمة: فاضل جتكر

اتحاد الكتّاب العرب

دمشق - سوريا

العنوان الأصلي للكتاب:

Political Thought and

International Relations

Variations on a Realist Theme

Edited by

DUNCAN BELL

الفكر السياسي والعلاقات الدولية: تنويعات على أوتار واقعية / تحرير دنكان بل؛ ترجمة فاضل جتكر. - دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠١٥ .- ٤٣٢ ص؛ ٢٤سم - (الخطة الوطنية للترجمة؛ ١٧)

١- ٣٢٠,٠١ ب ل ف   ٢- ٣٢٧,١ ب ل ف

٣- العنوان   ٤- بك   ٥- جتكر

٦- السلسلة

مكتبة الأسد

إشـــادات

يطيب لي أن أتقدم بالشكر إلى كل من مركز الدراسات الدولية بجامعة كمبردج ورابطة الدراسات الدولية البريطانية لمساهمتهما في تحويل الندوة التي تناولت أطروحة «المأساة (التراجيديا)، العدالة، والسلطة: الواقعية بوصفها نظرية سياسية» (٢٠٠٥) حيث تم تقديم عدد من المقالات (الفصول) التالية للمرة الأولى.

يسرني أيضاً أن أتوجه بالشكر إلى مؤسسة سيمننكو ومجلة الألفية (ميلينيوم) لسماحهما بنشر مقالات صدرت أساساً برعايتهما، بصيغة معدلة. كان دومينيك بيات في منشورات جامعة أكسفورد محرراً أنموذجياً. وقبل كل شيء، شاكر أنا لمن أسهموا في هذا الكتاب على صبرهم، مزاجهم الطيب، والتزامهم بالمشروع.

المحتويات

قائمة بأسماء المساهمين:

(*) تحريراً لتدفق النص المترجم من وطأة مطبات الأسماء (الأعلام) والعناوين (عناوين المراجع) باللغة الإنجليزية، قدر الإمكان، آثرت تعريب الأولى وترجمة الثانية، مع إضافة ملحق بعد انتهاء الكتاب يشتمل على جميع أسماء الأعلام مع عناوين مؤلفات بعض هؤلاء الأعلام ذات العلاقة بأبحاث هذا الكتاب.

المساهمون

- دنكان بَلّ: زميل مميز في مركز الدراسات الدولية بجامعة كمبردج، وزميل في كلية المسيح.
- جوشوا فوا دينستاغ: أستاذ مادة العلوم السياسية بجامعة كاليفورنيا.
- زئيف إيمرتش: مرشح دكتوراه في قسم السياسة بجامعة كمبردج.
- ريتشارد ند ليبو: أستاذ لمادة الإدارة والحكم في كلية دارتموث.
- سيان مولوي: محاضر لمادة السياسة في جامعة أدنبره.
- باتريشيا أوينز: محاضرة أولى لمادة السياسة في الملكة ماري بجامعة لندن.
- ان جي رَنْغَر: أستاذ لمادتي النظرية السياسية والعلاقات الدولية بجامعة القديس أندروز.
- أندريا سانغيوفاني: محاضرة لمادة الفلسفة في كلية الملك اللندنية.
- وليم إي شويرمان: أستاذ لمادة العلوم السياسية في جامعة إنديانا (بلومنغتون).
- روجر سبيغيل: مساعد أستاذ لمادة السياسة بجامعة موناش.
- فيبكه شو تيالفه: زميلة بحوث متقدمة بمعهد الدراسات العسكرية الدانمركية بكوبنهاغن.
- ستفن تورنر: أستاذ دراسات عليا لمادة الفلسفة في جامعة فلوريدا الجنوبية.

-١-

تقديم: تحت سماء خالية
الواقعية والنظرية السياسية

دنكان بل

لا أحَدَ يحب أيَّ واقعي في السياسة[١]

١/١- مقدمة

الواقعية عبارة كثيرة المعاني. موظَّفةٌ هي بطرق مختلفة ومتناقضة أحياناً في مجالات الفن، الأدب، نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا)، القانون، ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، فلسفة الأخلاق، والسياسة. وهذا السِّفر يتولى مهمة استكشاف الواقعية نمطاً من أنماط الفكر السياسي أو أطروحةً في هذا الفكر. أن نكون واقعيين يعني، باللغة اليومية الدارجة، أن نتخذ موقفاً معيناً من العالم، أن نركز اهتمامنا على الأبعاد الأبرز لأي وضع معين، سواء أكانت متناغمة مع تفضيلاتنا أو رغائبنا أم لا، ينم ذلك عن إرادة، بل قابلية؛ الإمساك، بذلك الواقع، - مهما كان احتمال فهم هذا الواقع - ودون الانخداع بالسراب. يوحي الأمر أيضاً بالحذر من الأجوبة السهلة، كما من النــزعة التفاؤلية اللاتأملية. ويواصل هذا الإحساس فعله في السياسة إذ ينطوي على أصداء رنّانة ولكنها متناقضة[٢]. يتكرر استخدام الواقعية تعبيراً لوصف مقاربات تتركز على أسباب القوة، أنماطها، وآثارها. وهي على هذا الصعيد

متناسبة مع طيف واسع من الأوضاع المتدرجة من النــزعة المحافظة وصولاً إلى أشكال جذرية من النقد السياسي. والفصول التالية تقوم بتحليل بعض الأساليب التي اعتمدتها الواقعية، أو تستطيع اعتمادها، في تشكيل التنظير السياسي حول العلاقات الدولية.

والخطابات الواقعية تقع عند تقاطع اثنين متمايزين، وإن متداخلين غالباً، من الميادين. ينبثق الأول من حقل العلاقات الدولية (ع د)، ولاسيما من كتابات «الواقعيين الكلاسيكيين» في منتصف القرن العشرين، بمن فيهم كل من إي اتش كار، هانس مورغنتاو، ورانيهولد نيبور[٣]. أما الميدان الثاني فيبقى أكثر هلامية، إذ نجده منتشراً عبر تاريخ التأمل السياسي والفلسفي الغربيين. من شأن شعاره أن يكون «أولوية السياسة على الأخلاق» حسب تعبير بيرنارد وليمز[٤]. وهنا نجد إحالة على حشد غني من المرجعيات المرموقة جداً مثل توسيديديس، ماكيافيلي، هوبز، روسو، ماركس، نيتشه، وفيبر. وفي جانب منها يمكن النظر إلى الواقعية الكلاسيكية على أنها – جزئياً– محاولة منا لتوظيف بصائر أولئك جميعاً في سبيل فهم أهوال السياسة (الدولية) في القرن العشرين.

كثيراً ما يجري عطف الواقعية على إحدى الصيغ الفجة **للسياسة الواقعية**، وهي حالة شديدة المحافظة تقوم على تأليه الدولة والقوة العسكرية، وازدراء التقدم المتدرج في النظام الدولي. ومن وجهة النظر هذه يمكن رؤيتها خارجة من رحم **سياسة القوة** لدى منظِّري الدولة الألمان في القرن التاسع عشر – الفلسفة السياسية التي ترجمها بسمارك إلى فعل[٥]. وبرأي عدد كبير من منظِّري السياسة، تشكل الواقعية نقيض التأمل الأخلاقي، لا أحد تجلياته. يرى مارشال كوهن أن الواقعيين «يزعمون أن العلاقات الدولية يجب النظر إليها تحت مقولة السلطة وأن سلوك الأمم موجه ومحكوم، وينبغي أن يكون، حصرياً، بجملة متطلبات المصلحة القومية التي لا علاقة لها بالأخلاق». أما يورغن هابرماس فيعلن أن الواقعية تشكل الأولوية شبه

الوجودية للقوة الفظة على القانون[٦]؛ ومن الطبيعي أن **السياسة الواقعية** كان لها أتباع ومؤيدون في كواليس السلطة والبحوث الأكاديمية؛ وهنري كيسنجر الذي امتطى الجوادين كليهما أنموذج واضح لهذا الوضع. إلا أن **السياسة الواقعية** لا تستنفد «الواقعية»؛ لعلها بعيدة عن آيات فهمها المطورة بإتقان.

تمخض مسار علاقات ما بعد الحرب الدولية عن تعزيز فكرة أن الواقعية خالية من الأخلاق. كثيرون من متخصصي العلاقات الدولية المعاصرين يرون اختصاصهم قابلاً للفصل عن الأمور المعيارية. وقد بادر كَنَثْ والتز، أحد الباحثين المرموقين من المدرسة «الواقعية الجديدة» إلى تأكيد رؤية هذا الفصل في التعرف إلى، والاحتفال بنوع من الانتقال من، «الفكر الواقعي» إلى «النظرية الواقعية» فالأول مثقل بهموم معيارية، والثانية مجردة منها افتراضياً[٧]. وهذه السردية التبسيطية تنطوي على تصور للتقدم العلمي من ناحية وتقسيم للعمل الأكاديمي- البحثي من ناحية ثانية. وفي أعقاب «الثورة السلوكية» في الستينيات توحي السردية بأن من شأن الواقعية أن تتمكن أخيراً من أن تتجاوز عصرها ما قبل العلمي وصولاً إلى الانبثاق في الشمس الساطعة للعلم العادي الحقيقي. عندئذ يستطيع منظرو العلاقات الدولية أن يركزوا جهودهم على تفسير آليات حركة العالم كما هي مع ترك منظِّري السياسة مشغولين بالجدل حول كيف ينبغي لهذه الآليات أن تكون[٨]. مازال هذا الإيمان يؤلف جزءاً كبيراً من الجدال في نظرية العلاقات الدولية. حظوظ واقعية ما بعد الحرب الباردة ظلت ملتبسة. فمع هيمنتهم على العلاقات الدولية في أثناء الحرب الباردة، بات الواقعيون مجبرين على الانكفاء إبان التسعينيات، نتيجة، في المقام الأول، لعجزهم المتصوَّر عن التنبؤ بانهيار الاتحاد السوفييتي. أو التفسير الصائب لهذا الانهيار[٩]. شعور بالتفاؤل طغى على الحوار السياسي العام. باتت العولمة دائبة، عن قصد، على تغيير النظام الدولي، وانتصار الرأسمالية الديمقراطية النهائي، بل وحتى «نهاية التاريخ»

تم إعلانهما للملأ(١٠). وفي هذا «النظام الجديد»، عُدَّتْ الواقعية مفلسة أخلاقياً وخاطئة فكرياً، ومؤيدوها يدافعون، سراً أو في العلن، عن عالم سياسة قوى عظمى كلبية قائمة على الريبة. منتسبة هي (الواقعية) إلى عصر آخر، أكثر بدائية. غير أن التفاؤل سرعان ما انطفأ. عمليات إبادة الجنس (العرق) في رواندا، الصراعات الإثنية الفظيعة في الصومال، في تيمور الشرقية، وفي يوغسلافيا السابقة، وبعدها، مع بزوغ فجر الألفية الجديدة، جاءت أحداث الحادي عشر من أيلول وما أعقبتها من حروب في أفغانستان والعراق، وقامت، جميعاً، بتسليط الضوء على الحيوية المستمرة لسلطة الدولة كما على أهوال العنف السياسي. الفروق الفضائحية الناجمة عن رأسمالية الليبرالية الجديدة أماطت اللثام عن الوجه المظلم للعولمة. تمت إعادة تأهيل الواقعية جزئياً، وإن بصيغة أكثر تعددية(١١). في الوقت نفسه نجح العداء الواقعي المطَّرد للحرب العراقية في إعادة حفز الاهتمام بالأبعاد المعادية للواقعية(١٢).

كتابُ **الفكر السياسي والعلاقات الدولية** يتناول ثلاث قضايا رئيسية. يقوم، **أولاً**، بتقديم تفسيرات مبتكرة لواقعيين كلاسيكيين كبار مثل كار، مورغنتاو، ونيبور تحديداً. وهكذا فهو يسهم في كتابات متنامية ظلت دائبة على إلقاء الضوء على التاريخ المعقد للتفكير السياسي الواقعي في القرن العشرين(١٣). ويعمد **ثانياً**، إلى توسيع العدسة التي تُستخدم عادة لمعانيه الواقعية، عبر التعرف إلى أنماط من التشابه والتباين في كتابات حنه آرندت، مارتن هايدغر، وليو شتراوس، بين آخرين. بضعةُ فصول تتولى، **ثالثاً** وأخيراً، استكشاف مدى قدرة الواقعية في النقاشات المعاصرة الدائرة في إطار نظرية السياسة (الدولية). في الجزء الباقي من هذا التقديم، أناقش تفسيرات مختلفة للمدرسة الواقعية (١/٢)، أكشف عن بعض سياقات الفهم الرئيسية لتطور فكر القرن العشرين الواقعي (١/٣)، وأدرس الواقعية بالارتباط مع النظرية السياسية الجذرية (الراديكالية) والليبرالية (١/٤).

١/٢- الواقعية والنظرية السياسية: مدارس

من شأن إحدى حِكَم القرن الواحد والعشرين الانطلاق لا من المبادرة إلى محاربة الشر باسم الخير، بل من الهجوم على يقينيات الناس الذين يزعمون دائماً أنهم يعرفون سبل الاهتداء إلى الخير والشر(١٤).

ليس ثمة أي توافق حول مدى الواقعية ومضمونها. وبالفعل فإن وليم شويرمان يختتم الفصل الثالث في هذا الكتاب متسائلاً عما إذا كانت «الواقعية» «تسمية مغلوطة»، نظراً لما تحيط بها من أوضاع واضحة التنوع(١٥). إنه تساؤل مهم مع بقائه قابلاً للتوجيه نحو أي عدد من ألوان التنظير السياسي. فأي كتلة كافية التعقيد من الفكر ستكون مستحيلة الاستخلاص النظيف من، والعطف الواضح على، أوضاع أخرى. ومع أنها تتقاسم أشياء كثيرة، بما فيها حساسية مشحونة بالشك، فإن نوعيات الواقعية التي يتم تناولها في هذا الجزء، كما في الفصول التالية، تختلف من نواح مهمة كثيرة. إنها تَعْرِضُ وَجْهَ شبهٍ عائلي بدلاً من أن تتلاحم في بنية نظرية موحدة. لعل الطريقة المثلى لفهم الواقعية هي السلبية – عبر النظر إلى ما يخافه الواقعيون، إلى ما يحاولون تجنُّبه، وإلى ما ينتقدونه بوصفه خطراً أو ضلالاً. مسكونين بالارتياب والتوجس من النـــزعة الطوباوية، ومن النظرات المتفائلة إلى الذات والمجتمع، يتركز اهتمام صنوف معشر الواقعيين المختلفة على السلطة، على العنف، وعلى النـــزاعات غير القابلة للاختزال، بدلاً من المعاني، المصالح، والقيم. إلا أن الاستنتاجات التي يستخلصونها من هذا التركيز – مثلها مثل مشروعاتهم السياسية – شديدة التباين. لا يحاول هذا الكتاب التعرف إلى أية واقعية «حقيقية»؛ يعمل، بدلاً من ذلك، على تلمس بعض التعبيرات المتنوعة الموجودة في الفكر السياسي الحديث عن الواقعية.

من الرؤى المشتركة للواقعية أنها تجسد «حكمة خالدة» عن السياسة. وهي حكمة كثيراً ما يتم إرجاعها إلى العالم القديم، ولاسيما إلى المؤرخ

توسيديديس[١٦]. ومن الشائع في العلاقات الدولية أن «حوار ميلو»، في **تاريخ الحرب البيلوبونيزية** لتوسيديديس يشكل إعلاناً رمزياً لمبادئ الواقعية العامة، ولاسيما مبدأ انتصار القوة على الحق، والسلطة على العدالة. غير أن هناك قراءات أكثر تعقيداً لتوسيديديس، فريتشارد ند ليبو، مثلاً، يرى توسيديديس مروِّجاً للتراجيديا الإغريقية ويزعم أن حوار ميلو إنْ هو إلا لشجب ضلال سياسة القوة وإدانته، إذ إن توسيديديس بقي مصراً على ضرورة مزاوجة القوة مع الأخلاق، لا تغريب إحداهما عن الأخرى غربة لا عودة بعدها[١٧]. في الفصل الثاني من هذا الكتاب يجادل ليبو قائلاً: إن كتابات آيسخيلوس، سوفوكليس، وأفلاطون تنطوي على نوع من الاعتراف الحاذق بالأسس الاجتماعية للسلطة كما على نوع من الوصف المتقن للشروط الضرورية من أجل تأمين العدالة. وهو يدَّعي أن تلك الكتابات توفر طريقة أكثر إقناعاً لفهم العلاقة بين الذات، الجماعة، والسياسة مما توفره كثرةٌ من العلوم الاجتماعية المعاصرة، لذا فإن واقعيي اليوم يحسنون صنعاً إذا ما عادوا إلى جذورهم.

لم يكن باحثو العلاقات الدولية وحيدين في العودة إلى توسيديديس استلهاماً. فقد سبق لنيتشه ذات مرة أن قال إن الفلسفة الغربية انحرفت عن جادة الصواب مع أفلاطون، وقد كان من الأفضل لها أن تحذو حذو توسيديديس. وقد دافع عن هذه الرؤيا نصيران معاصران للواقعية السياسية هما بيرنارد وليمز ورايموند غيوس. يقول الثاني، غيوس، كان ثمة سببان دفعا نيتشه إلى رؤية توسيديديس نقيضاً لأفلاطون. كان متوفراً على فهم أكثر تطوراً بما لا يقاس لتعددية الدوافع البشرية، أولاً. وكان، ثانياً، مفتقراً إلى تفاؤلية أفلاطون الساذجة، نزعة تفاؤلية مرضيَّة ظلت ملازمة لجزء كبير من تاريخ الفلسفة الغربية.

بادئ ذي بدء ، ظل الفلاسفة التقليديون يفترضون أن من الممكن جعل العالم، بقضه وقضيضه، في متناولنا معرفياً: ممكن مبدئياً معرفة كل جزء من أجزاء العالم كما هو. وافترضوا، ثانياً، أن هذا العالم كان من شأنه أن يغدو

ذا معنى، بالنسبة إلينا، إذا ما تم فهمه فهماً سليماً. ***ثالثاً***، *كان من شأن «الشعور الأخلاقي»، الذي أضفاه العالم علينا أن يبين أنه – العالم- متوفر على* ***نوع من*** *التوجه نحو إشباع بعض الرغبات أو المصالح الإنسانية العقلانية الأساسية، بمعنى عدم كون العالم لا مبالياً بسعادة البشر أو دائباً بعناد على إحباطها.* ***رابعاً***، *يبقى العالم مصمماً تصميماً يمكّننا من مراكمة المعرفة ومن استخدام عقلنا بأكبر قدر ممكن من الحيوية وبما يمكّنه من الإسهام في إسعادنا.* ***أخيراً***، *ظل يفترض أن هناك نوعاً من التناسب الطبيعي بين ممارسةِ العقل، شروطِ التطور البشري الفردي السليم، مطالباتِ الأفراد بتلبية حاجاتهم، مصالحهم، ورغائبهم الأساسية، وقابلية البشر للتدجين والعشرة. ظلتْ الطبيعة، العقل، وسائر النعم البشرية، بما فيها الفضائل، تشكل كلاً محتمل التناغم.*

برفضه الواعي لهذه الرؤية، أوحى توسيديديس بـــ «موقف من العالم متصف بالواقعية، بصدق القيم، وبالافتقار إلى «التفاؤلية» الضحلة للفلسفة اللاحقة»(١٨). وهذا الموقف، يشكل جسراً بين أنماط مختلفة من الواقعيين.

باحثون آخرون يفضلون إرجاع الواقعية إلى النهضة أو إلى سياسة أوروبا الحديثة المبكرة؛ والشخصيتان المكرستان على هذا الصعيد هما ماكيافيلي وهوبز(١٩). وبموجب هذه الرؤية، فإن الواقعية خارجة من رحم الحرب المتمادية بين المدن الإيطالية، وبالغةٌ سن الرشد مع نظام «وستفاليا» فيما بين الدول. وهكذا فإنها متجايلة مع، بل ومشرعِنة في الحقيقة للنظام الدولي الحديث. ثمة طريقة بديلة لحبك هذه القصة ألا وهي رؤية الواقعية نظرية للسياسة الحديثة عموماً، لا للعلاقات الدولية البينية وحسب. فمايكل وليمز، مثلاً، كشف النقاب عن جملة قسمات موقف «واقعي عنيد» في فكر هوبز، روسو، ومورغنتاو. يبقى مروِّجو «سياسة الحداثة»، في سعيهم إلى رسم خريطتها، موحدين في ثلاثة عناصر: **نزعة الشك** (التساؤل العقلاني عن حدود العقل)؛ **العقلانية** (نوع من الاعتراف بأن الذوات ديناميكية ومتشكلة تبادلياً)؛ وسياسة القوة (نوع من التركيز على طغيان القوة، شاملة أبعادها المولِّدة والخطرة).

يرى وليمز أن «الواقعية العنيدة» شديدة الحرص على عدم تمخض أي اعتراف بمركزية السلطة أو القوة في السياسة عن اختزال هذه السياسة إلى قوة مجردة، ولاسيما إلى القدرة على توظيف العنف؛ هي تسعى، بدلاً من ذلك، إلى التماس «سياسة حدود تعترف ببعدَيْ السياسة التدميري والإنتاجي البنّاء، وتعمل على تعظيم إمكاناتها الإيجابية مع تقليص طاقتها التدميرية إلى الحدود الدنيا»[٢٠]. تقوم الواقعية، إذاً، على استهداف ترويض الصراع الكامن الذي يشكل العمود الفقري لعالم البشر وتوجيهه وجهة إيجابية.

فريق ثالث يفضل تفسير الواقعية السياسية بأنها نتاج إيديولوجي للقرن العشرين الطويل في المقام الأول، وإن كانت واقعية واسعة التعويل على جملة الرؤى الفلسفية (والسايكولوجية) للقراءتين «التوسيديدية» و«الوستفالية»[٢١]. لعل الرؤية الفضلى للواقعية السياسية هي، إذاً، رؤيتها على أنها عنقود آراء تشكلت بفعل قوى ثقافية، فكرية، وسياسية لمنعطفَيْن رئيسيين، واستجابة لها: أولهما جملة الزلازل الإجرامية التي خضَّت العالم إبان النصف الأول من القرن العشرين، وثانيهما جملة ديناميكيات الحرب الباردة الجغرافية السياسية (الجيوسياسية)، وتطور الأسلحة النووية قبل كل شيء. ليست الواقعية، ذاتها، إلا نوعاً من الرد الأخلاقي السياسي على الاندماج العضوي بين الحرب الصناعية، الديمقراطية الجماهيرية، إبادة الجنس المؤللة، النـزعة القومية، الرأسمالية الكوكبية المعولمة، وتطوير تكنولوجيات تدمير شامل غير مسبوقة – تكنولوجيات باتت للمرة الأولى تهدد بتدمير البشرية كلها، باستئصال إمكانية وجود الجنس بالذات. ومن الشخصيات الرئيسية التي تولَّتْ صوغ الفكر الواقعي ثمة كل من ماركس، نيتشه، فيبر، فرويد، كلسن، مانهايم، وشميت.

كل من هذه السرديات تقدم صورة مختلفة – وإن لم تكن متبادلة الإقصاء بالضرورة – لما تنطوي عليه الواقعية وجملة الأهداف التي تلتمسها. ففي العروض الأكثر إتقاناً للسردية التوسيديدية ليست الواقعية إلا حساسية أو

نزعة فلسفية، إلا «موقفاً من العالم». ومع أن بنية الحساسية تختلف عبر الزمان والمكان، وبين مفكرين أفراد، فإن الواقعيين ظلوا عموماً ميالين إلى التركيز على أسباب ونتائج جملة النـــزاعات غير القابلة للحل على أصعدة المعاني، القيم، والمصالح التي تشكل نسيج التفاعل الإنساني، جنباً إلى جنب مع التعبير عن نزعة الشك إزاء مدى العقل وقوة دفع الأخلاق في عالم معادٍ، متحرر من الأوهام. وهم يصرون، إضافة إلى ذلك، على أن من واجب منظِّري السياسة وفلاسفة الأخلاق أن يهتموا أولاً بـــ 'مادة السياسة الوحيدة الشاملة بالتأكيد: القوة، الافتقار إلى القوة (العجز)، الخوف، القسوة». إنها «شمولية قابليات سلبية» باختصار[٢٢]. يبقى هذا الموقف أيضاً ملمحاً مؤسِّساً للسرديتين الأخريين، مع أن كلاً منهما تضيف خصوصية تاريخية وسياسية. ففي السردية «الوستفالية» تكون نقطة التركيز متمثلة بانبثاق الدولة السيادية. وما نستطيع أن نطلق عليها اسم السردية الحداثية تؤكد عناصر ليست مرئية في خلائط مصيرية قاتلة إلا إبان القرن العشرين الطويل (وما بعده). يضاف إلى ذلك أن *الواقعية*»، بوصفها كتلة فكر سياسي واعية ذاتياً، انبثقت في هذه الفترة، وقد فعلت ذلك في المقام الأول، وإن لم يكن حصرياً بالتأكيد، في سياق التطور المدرسي الاختصاصي للعلوم الإنسانية الحديثة ولاسيما لاختصاص العلاقات الدولية[٢٣]. يؤدي هذا إلى إضافة عنصر آخر من عناصر الجِدَّة المؤسسية.

ما المطلوب منا أن نفعله مع هذه السرديات المتبارية؟ وصولاً إلى تسليط الضوء على هذه المسألة، من المفيد أن نعاين فكرة «المدرسة» أو «التقليد» في الفكر السياسي. نستطيع أن نميز بين تصوُّرَين أنموذجيين – مثاليين: «طليق» و«مقيد»[٢٤]. وهما يتباينان وفق ثلاثة أبعاد رئيسية: التجريد؛ الانتقائية؛ وفهم الذات الأداتي. وأي تصور مطلق للتقليد أو المدرسة متميز، إذاً، بما يلي:

١- مستوى **التجريد** العالي (جداً) الموظف لربط العناصر المحددة - جملة الآراء، النصوص والمفكرين الأفراد - للفكر السياسي عبر الزمان والمكان. وهكذا فإن من الممكن رؤية توسيديديس، ماكيافيلي، هوبز، وفيبر بوصفهم واقعيين لأنهم أقروا جميعاً، رغم وجود فروق أساسية بين أفكارهم كما بين السياقات التي تم إنتاجها في إطارها، بمركزية القوة (السلطة) والعنف في الحياة السياسية، بهشاشة المعايير الأخلاقية، وبأنانية الطبيعة البشرية.

٢- مستوى رفيع من **الانتقائية** في التماس الخطابات، النصوص، والمفكرين. دعاة التفسيرات الطليقة ميالون إلى التركيز بضيق على أجزاء (محدودة) من الكتلة العامة للحجج التي تم إنتاجها من قبل الأفراد أو الحركات التي يتطلعون إلى الارتباط بها. يركز الواقعيون في المقام الأول على حوار ميلو لتوسيديديس، على عناصر من كتاب **الأمير** لماكيافيلي، على مناقشة هوبز لمنطق حالة الطبيعة في **التنين** (اللوياثان)، وعلى آراء فيبر حول الدولة و «أخلاق المسؤولية».

٣- غياب اهتمام الوكلاء التاريخيين بألوان **الفهم الذاتي**. ما من أحد من هؤلاء المفكرين كان يرى نفسه منتمياً إلى مدرسة 'واقعية' مميزة مع أنهم كثيراً ما كانوا يشعرون بالقرب من، أو استلهام، أقله، بعض الآخرين (قام هوبز، مثلاً، بترجمة توسيديديس).

أنموذجياً تبقى المدارس الطليقة أطراً تحليلية مفروضة استعادياً تم إيجادها للتعرف على أطروحات أساسية معينة ورصفها، وصولاً إلى العمل على ربطها عبر الزمان والمكان التاريخيين. والسؤالان المفتاحيان المطروحان على مثل هذه البنى السردية هما: ما هي الأغراض - الإيديولوجية، التربوية، والنظرية التي تخدمها؟ وهل تحجب أكثر مما تكشف؟ وهذان السؤالان تتعذر الإجابة عنهما بداهة[٢٥]. بعض تفسيرات الواقعية

الطليقة، تلك التي طورها ريتشارد ند ليبو ومايكل وليمز مثلاً، مستندة إلى قراءة معمقة متأنية وتقدم تفسيرات ذكية دعماً لوجهة نظرها. إلا أن محاولات كثيرة تفتقر إلى مثل هذه المهارة وتمثل، بدلاً من ذلك، مناشدات فجة للسلطة أو التكرار اللاتأملي لعقائد مدرسية جامدة.

أما الرواية الحداثية فهي، بطبيعة الحال، التفسير الأكثر تناسباً مع التصور المقيَّد للواقعية. وفي صلب هذه الرواية ثمة ما يعرف (مع شيء من اللبس) باسم «الواقعية الكلاسيكية». يغطي هذا العنوان حشداً متنوعاً من مفكرين برزوا منتصف القرن العشرين بمن فيهم المؤرخ الماركسوي إي اتش كار، الباحث المهاجر هانس مورغنتاو، اللاهوتي راينهولد نيبور، الموسوعي ريمون آرون، والدبلوماسي – الباحث الأكاديمي جورج كينان[٢٦]. أسهم هؤلاء في صَوغ دراسة ما بعد الحرب لسياسة العلاقات الدولية، موفِّرين بعضاً من الصياغات الأكثر نفاذاً وتأثيراً – وإن لم تكن الأكثر إتقاناً دائماً – للمزاج الواقعي في القرن العشرين. هذا هو الموضوع الذي ألتفتُ إليه الآن.

٣/١ – الواقعية والنظرية السياسية: سياقات

ظل التوجه والمزاج العامان لجزء كبير من التنظير السياسي منتصف القرن في العالم الناطق باللغة الإنجليزية عميق التأثُّر بالواقع الكارثي لكل من «الحرب الشاملة، النزعة الشمولية (التوتاليتارية)، والمحرقة (الهولوكوست)»[٢٧]. التجربة السياسية الألمانية وجملة من المدارس الفكرية لعبت دوراً مركزياً في تشكيل فكر الفترة. تعرضت دراسة النظرية السياسية (والعلاقات الدولية) لعملية إعادة توجيه جراء تدفق باحثين مهاجرين منهم تيودور أدورنو، ليو شتراوس، وحنه آرندت. وتبعاً لأذواق المرء الفكرية بدأ التنظير السياسي عندئذ تدهوراً طويلاً ومؤلماً أو جرى إعادة تنشيطه على نحو إيجابي عبر تطعيمه بأفكار إبداعية مبتكرة[٢٨]. العلاقات الدولية تأثرت بالمثل. كانت الواقعية الكلاسيكية خطابَ إحباطٍ وخيبة، خطاباً مدفوعاً بالسعي لفهم أهوال

القرن العشرين. مثَّلتْ عنصراً مفتاحياً في عملية تحويل العلوم الإنسانية في أمريكا ما بعد الحرب، أطروحة باتت اليوم موضوع نقاش تاريخي نشيط، وإن بقي دور العلاقات الدولية فيه متواضعاً[٢٩]. غير أن هذا السياق حيوي على صعيد تفسير تطور تنظير ما بعد الحرب حول السياسة الدولية لأنه يسلط الضوء على الهواجس التي كانت تحرك الواقعيين من جهة وعلى المناهج التي كانوا يتبنونها من جهة ثانية.

ومع أن الواقعيين الكلاسيكيين كانوا مختلفين حول قضايا كثيرة، فإنهم كانوا موحَّدين في انتقادهم لأنماط معينة من التنظير السياسي، ولاسيما ألوان التفسير الأخلاقي والليبرالية الحقوقية. هذه المثالية المزعومة هي التي كان كار قد استهدفها في كتابه **أزمة الأعوام العشرين** (١٩٣٩)، الذي هو إحدى الوثائق التأسيسية لواقعية القرن العشرين، مع أنه بقي أيضاً مصرّاً على ضرورة الجمع الجدلي (الديالكتيكي) بين «الطوباوية» و «الواقعية» في أي طرح مسوَّغ للسياسة[٣٠]. أما التفاؤلية المزعومة لدى ليبراليي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين فلم تكن، بزعم الواقعيين الكلاسيكيين، ساذجة وحسب، بل وخطرة إيجابياً أيضاً. كان الخطرَ كامناً في عمى (هذا الصنف من) الليبراليين إزاء وقائع سياسة القوة المقيتة من ناحية، وفي إغراء الإصرار - وهو إغراء كثيراً ما تم استغلاله - على وجوب تعميم القيم الليبرالية، وعلى أن من شأن ذلك أن يتمخض عن السلم والازدهار من ناحية ثانية. كان هذا ولا يزال انتقاداً معتمَداً ورائجاً للفكر الليبرالي. وكان مورغنتاو يرى هذا الشكل من قِصَر النظر السياسي متجسداً في «النـــزعة الكونية القوموية» المستمدة من السياستين الخارجيتين لكل من الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي. وقد كتب يقول إن وضع إشارة المساواة بين «التطلعات الأخلاقية - المعنوية لأمة معينة وجملة القوانين الأخلاقية - المعنوية التي تحكم الكون» كان خطأ بالغ الخطورة[٣١]. ثمة قلق ذو علاقة، قلق متولد على نحو خاص من مصير السياسة الديمقراطية

في فايمار، تركز على العجز الظاهري لليبرالية عن التعامل بفعالية هجومية مع الأشكال المعادية لليبراليَة للسياسة؛ مرة أخرى، تمت رؤية هذا ناشئاً عن الإخفاق الأساسي في إدراك طابع السياسة بالذات. وفي فكر منتصف القرن العشرين السياسي كثيراً ما جرى وصف هذه المشكلة بـــ «النـــزعة النسبية». و«اللبيرالية المنحطة» هذه كما عنونها مورغنتاو، كانت أطروحة مركزية في كتابه المتشائم بعمق: **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (١٩٤٦). كان شبح هتلر حائماً فوق رؤيته اللاطوباوية. وجملة المخاطر الكامنة في كل الشرور الليبرالية ما لبثت أن تورمت جراء انطلاق المجابهة النووية.

خطابات مورغنتاو ومعاصريه كانت تعبر عن عقدة تشاؤم تاريخي متوترة، مقولبة في الغالب بلغة التراجيديا المأساوية[٣٢]. وبين أمور أخرى، كانت هذه إحدى وظائف «الحضور المتمادي للشر في مجمل التحركات السياسية»[٣٣]. وحاذياً حذو فيبر، مع أصداء نيتشوية خفيفة، من شأن جزء كبير من عمله أن يُرى نوعاً من السعي لرسم خريطة صعوبات (بل وحتى استحالة) الهروب من وضع العالم الحديث المتحرر من الأوهام. ذات مرة كتب مورغنتاو يقول: «إن الأمم تلتقي تحت سماء قد غادرها الآلهة»[٣٤]. كان الهدف من التأمل الأخلاقي والسياسي متمثلاً بالاهتداء إلى أنسب طرق التفكير والفعل بعد موت الرب وانتهاء الأوهام – وذلك في ضوء ما أطلق عليه بيرنارد وليمز «السردية السلبية للتنوير»[٣٥]. وقد كان هذا موضوع بعض أقوى (وأفقر) التنظيرات السياسية في القرن العشرين، التي توَّجها كتاب ديالكتيك التنوير (١٩٤٧)[٣٦] لمؤلفَيْه أدورنو وهوركهايمر. على الدوام كان ثمة خطر احتمال انزلاق الواقعية وسقوطها في مستنقع القَدَرية الباعثة على الشلل – تلك القدرية التي ابتُلي بشيء منها بعض الواقعيين أحياناً، كما كانت أحوال الجيل الأول من المنظِّرين النقديين أيضاً[٣٧] – غير أنه ليس ثمة ما يدعو لأن يكون الوضع كذلك. ففي إسهامه في هذا المجلد، يبادر جوشوا

فوا دينستاغ إلى استكشاف فكرة النـــزعة التشاؤمية. يهتدي إلى «مدرسة تشاؤمية» في الفكر الحديث، مدرسة تضم كلاً من شوبنهاور، نيتشة، وفرويد، بين آخرين، ويتلمس جملة التقاطعات بين هذه المدرسة وواقعية القرن العشرين في العلاقات الدولية. يقول دينستاغ إن هناك أوجه شبه واضحة من ناحية ونقاط تباين ذات شأن من ناحية ثانية بينهما – بين المدرستين التشاؤمية والواقعية في العلاقات الدولية. أقله، الواقعيون – ولاسيما الواقعيون الجدد – غير متصفين بما يكفي من التشاؤم. «يتعين على النـــزعة التشاؤمية ألا تتنكر بزي الواقعية وعلى الواقعية ألا تتعرض للاستصغار بسبب التشاؤم. لعل الأمر هو أن التشاؤم يَحُضُّ الواقعية على توسيع دائرة شكها حتى أكثر، وصولاً إلى نقطة تعريض قوانين الفوضى العائدة لها بالذات للمساءلة. عندئذ، فقط عندئذ، سنكون متمتعين بواقعية متحلية بقدر مناسب – بقدر واقعي – من التشاؤم»[٣٨]. ويؤكد دينستاغ أن من شأن النـــزعة التشاؤمية أن تكون محرِّرة، وتبقى حالة لا بد من اعتمادها في كون متحرر من الأوهام.

تمخض السيل الحديث من الدراسات حول مورغنتاو عن رسم صورة غنية عن مدى تعقيد فكره، صورة سلطت الضوء استثنائياً على مدى تأثر كتاباته بالتيارات الفكرية والسياسية إبان أعوام فايمار. ومع أن حركة الاستعادة الفكرية هذه بالغة الجدارة بالترحيب، ليس ثمة إلا القليل من التوافق حول طبيعة هذه الرؤية السياسية. لدينا اليوم عدد من المورغنتاوات يوازي عدد مفسريه، وقد جرى تقديمه كما لو كان كل شيء من شيخ محافَظة إلى أستاذ تنظير نقدي. يتعين على الأمر ألا يكون مفاجئاً، من إحدى النواحي، لأن مورغنتاو كان مفكراً بالغ التعقيد والصقل غطت حياته الكتابية ستة عقود، ثلاث لغات، وقارتين. من شأن اكتشافنا لاطراد مطلق في آرائه أن يكون غريباً. غير أن في الأمر ما هو أكثر من هذا، فإحدى المشكلات الرئيسية في المحاولات الأخيرة الرامية إلى تصنيف فكر مورغنتاو – الهادفة إلى اكتشاف مورغنتاو «الحقيقي» –، تكمن، كما يلاحظ وليم شويرمان، في

أن الباحثين كثيراً ما «يسيئون إلى الطابع الإبداعي والاستكشافي المدهش» لجزء كبير من كتاباته المبكرة(٣٩). ففي غضون عقدي العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، على نحو خاص، كان مورغنتاو عقعقاً ثقافياً كثير الكلام، محاولاً التقاط آليات حركة النظام الدولي بما تيسر له من أدوات نظرية بادية مثقلة بالوعود آنذاك. عبثاً سنبحث عن تفسير وحيد لمثل هذا المسار الذهني. لعل أفضل ما يمكن القيام به هو المبادرة إلى تشريح تركيبات فكره في مراحل زمنية محددة، وصولاً إلى التعرف على منابع التأثير المختلفة، مع السعي لتعقب **كلٍّ** من آيات الاستمرار من ناحية ومؤشرات الانقطاع من ناحية ثانية في تفكيره.

يزعم فيليب ميروفسكي أن مورغنتاو قام بترجمة مبادئ «النّزعة الحداثية الرجعية» في ألمانيا ما بين الحربين إلى النّزعة المحافظة الأمريكية فيما بعد الحرب(٤٠). وحاذياً حذو جفري هيرف، يقول ميروفسكي: إن النّزعة الحداثية الرجعية كانت خليط أفكار، جامعاً **التقنية** (*Technik*) إلى الثقافة (*Kultur*)، الانبهار الحداثي إلى طاقات التكنولوجيا التحويلية مع تيارات قوموية رومنتيكية محافظة. وكانت هذه النّزعة تضم أسماء متنوعة ومتباينة تباين كل من فيرنر سومبارت، أوزفالد شبنجلر، مارتن هايدغر، كارل شميت، وإيرنست يونغر، وجميعهم دأبوا على شجب النّزعات الفردية، المادية، البرلمانية، والعقلانية – أي الليبرالية باختصار. وقد كان مورغنتاو وريثهم.

ثمة مشكلتان في هذا الخط الملتبس من الخطاب. هو، أولاً، لا يساعدنا على امتلاك فكرة عن تشكل مورغنتاو الفكري الخاص في فايمار. ففي الفصل الثالث من هذا الكتاب، يقوم وليم شويرمان بإلقاء الضوء على مدى انخراط مورغنتاو في الدوائر اليسارية إبان عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته، مطوراً نوعاً من «التفسير النقدي المتعاطف معيارياً ولكن النقدي اجتماعياً للقانون الدولي». ثم يتابع شويرمان كلامه ليقول: إن فكر مورغنتاو السياسي لم

يفقد شيفرته النقدية إلا بعد انتقاله إلى الولايات المتحدة، حيث بات متزايد «الإشكالية على الصعيد الفكري والمحافظة على المستوى السياسي»[٤١]. ولعل السبب الرئيسي لهذا هو أن مورغنتاو هجر محاولته السابقة الرامية إلى اجتراح سوسيولوجيا نقدية للقانون الدولي، وراح يركز اهتمامه، بدلاً من ذلك، على النّزوع السلطوي لدى الأفراد من البشر؛ وعندئذ ما لبثت واقعيته أن استمدت «معانيها التأسيسية» في **المقام الأول**، من البسيكولوجيا (علم النفس) والأنتروبولوجيا الفلسفية (علم الإنسان الفلسفي)؛ ثم يختم شويرمان كلامه قائلاً: إن واقعية ما بعد الحرب «أجبرت على دفع ثمن باهظ، مقابل هذا التحول. يقع الخطاب «الحداثي الرجعي»، ثانياً، في خطأ الاستخفاف بمدى إمكانية رؤية مورغنتاو فيبرياً، وهذا موضوع أوضحه ستفن تورنر في الفصل الرابع. ظل الحداثيون الرجعيون يحتقرون النّزعة النسبية، والتركيز على عقلانية الوسائل – الغايات، اللذين دأبوا على نسبهما إلى فيبر[٤٢]. ومع ذلك فإن مورغنتاو كان، بنظر تورنر «فيبرياً مطرداً إلى حد كبير»، **ويرى** أن من شأن فهم الأمر أن يؤدي إلى إماطة اللثام عن بعض «الألغاز في فكره» وإلى تمكيننا من تصويب بعض الانطباعات المغلوطة؛ من شأن ذلك، بالتحديد، تسليط الضوء على بعض العناصر المفتاحية في كتابات مورغنتاو، بما فيها تصوره للمنهجية (للميثودولوجيا) العلمية الاجتماعية، فهمه للعلاقة بين السياسة والأخلاق، وتركيزه على القيادة و«الغرض الأخلاقي – المعنوي» في السياسة. ولعل انشغال مورغنتاو الوسواسي بالقيادة هو، برأي تورنر «العلامة الفارقة لواقعية مورغنتاو، والجانب الأكثر إقناعاً وتحدياً في الوقت نفسه لفكر الرجل» [٤٣].

ليست فايمار السياق الوحيد المهم لفهم تطور عملية التنظير للواقعية الكلاسيكية. فالاهتمامات اللاهوتية أيضاً لعبت دوراً. والشخصية الأهم والأبرز في ميدان اللاهوت السياسي الواقعي هو راينهولد نيبور – وهو مفكر مازال تأثيره يحدث أصداء واسعة، لاسيما في الثقافة السياسية الأمريكية[٤٤].

حاول نيبور أن يطور لاهوتاً أكثر توجهاً عملياً ودنيوياً من نظيره المطروح من الحركة الإنجيلية الاجتماعية، مع الحرص، رغم ذلك، على تجنب الطريق المعادية لليبرالية التي طرقها كارل بارت وأتباعه(٤٥). فالواقعية المسيحية، وهي المطبوعة والمتميزة بالإدراك الأوغسطيني لمحدودية الإنسان وتناهيه، تحتل مكانة مرموقة في الحوار حول الأخلاق الدولية، لاسيما في كتابات جان بتكه إيلشتاين(٤٦). يضاف إلى ذلك أن عدداً من الواقعيين المهمين (بمن فيهم مورغنتاو) عزفوا على أوتار دينية، مع إمكانية رؤية آخرين مفكرين سياسيين مسيحيين، بمن فيهم هيربرت بترفيلد ومارتن وايت، دون إغفال أن الثاني مشرِّح قوي لسياسة القوة ومعارض وجداني نصير للسلم إبان الحرب العالمية الثانية(٤٧). من شأن المنابع الدينية لــ (صيغ معينة من) الواقعية أن توفر موضوعاً خصباً وغير مطوَّر للدراسة.

في الفصل العاشر تقول فيبكه شو تيالفه إن مورغنتاو ونيبور، كليهما، كانا من مروِّجي «نزعة الشك المسحورة». ورداً على الشمولية (التوتاليتارية) وتحرر العالم من الأوهام، حاولا إطلاق ميلاد عام جديد على الصعيد الروحي، قائم على ثلاثة عناصر: «نوع من استعادة الهدف المتعالي في الخطاب الأهلي – المدني؛ نوع من إعادة تحديد النّزعة الوطنية بوصفها انشقاقاً تأملياً عن الإجماع الامتثالي؛ وأخيراً، نوع من إعادة تأسيس القيادة بوصفها الحافز المحتمل للحوار السجالي والانشقاقي بدلاً من المساومة المخنوقة المتماثلة». خوفاً من أن يكون ضياع المعنى الذي بشَّر به موت الرب قد أدى إلى إزالة أسس الفعل الأخلاقي، وجملة الموارد الضرورية للدفاع عن الديمقراطية الليبرالية، راحا يدعوان إلى فلسفة عامة قائمة على إعادة إغناء العالم بالمعاني «دون الانزلاق إلى أوهام عظمة متجددة»(٤٨)؛ ترى تيالفه أن اليسار المعاصر يستطيع أن يتعلم الكثير من هذه المحاولة.

إذا ما تم فهم الواقعية «موقفاً من العالم» من النوع الباحث عن الحقيقة، فإن بعضاً من التفسيرات الرائجة للواقعية (لاسيما تلك السائدة في العلاقات الدولية) تفقد مصداقيتها. وأبرز هذه التفسيرات يهم دور الدولة. فالواقعية في العلاقات الدولية، في ثوبها «الكلاسيكي» أو «الجديد» على حد سواء، تتحدد روتينياً من منطلق مركزيتها الدولَتية. فـ «الواقعيون الجدد» يرون أن الدولة هي الوحدة المركزية في السياسة العالمية من ناحية، وفاعل عقلاني أحادي من ناحية ثانية؛ وبالفعل فإن ديبورا بوكويانيس ترى أن هذه «هي الفرضية الوحيدة التي تتقاسمها اليوم جملةُ الطبعات التعددية للنظرية» (٤٩). غير أن هذه الفرضية لا تستولي على تفكير كبار الواقعيين الكلاسيكيين؛ كما لا تتناسب مع الواقعية بوصفها «موقفاً من العالم». في أوقات معينة وفي أمكنة محدَّدة، من شأن الدولة أن تكون الفاعل الأهم في السياسة العالمية، غير أن هذا قد يتغير. والإخفاق في التكيف مع مثل هذا التغير قد يمثل إخفاقاً **للواقعية** حول العالم. يمكن قول إن الواقعية اليوم تتطلب اعترافاً صريحاً باحتمالية الأخطار الكارثية المتمثلة بتغير المناخ الكوكبي، والعمل على اجتراح مؤسسات سياسية جديدة جذرياً من أجل التصدي لهذه الأزمة. من شأن الواقعية أيضاً أن ترى، نظراً لبُنى القوة الطاغية في النظام الدولي، أن من شأن الدفع نحو التغيير الضروري أن يكون متطرف الصعوبة، بل مستحيلاً. غير أن النقطة الأساسية تظل باقية: ليست الواقعية ملتزمة نظرياً بأي نمط محدد من الاتحاد أو الترابط السياسي. مورغنتاو بالذات كان واعياً لهذا الأمر، إذ كتب في مقدمة **السياسة بين الأمم** (١٩٤٨) يقول: «لا شيء في النظرية الواقعية يؤثر سلباً في فرضية أن التقسيم الحالي للعالم السياسي إلى دول قومية سيجري إبداله بوحدات ذات طابع مختلف تماماً، وحدات متناسبة أكثر مع طاقات العالم المعاصر التقنية ومتطلباته الأخلاقية – المعنوية»(٥٠). وقد أدى تطوير الأسلحة النووية إلى توفير الحافز على التفكير الواقعي الكلاسيكي بمستقبل الدولة الحديثة. حشدٌ من كبار الواقعيين تصدوا

للعواقب السياسية لهذه التكنولوجيا الراديكالية الجديدة، وراح بعض هؤلاء، بمن فيهم هيرز ومورغنتاو، يقولون بتطلب الأمر تفكيراً جذرياً بقيمة الدولة والغرض منها. بات من المألوف في الأوساط الواقعية أن يقال، وإنْ بتردد وغموض، إنّ الدولة أصبحت بالية، وإن ألواناً عابرة للحدود القومية من النظام السياسي – بل دولة عالمية – صارت إما ضرورية أو حتمية[٥١].

الفصول الخامس، السادس، السابع، والثامن لكل من سيا مولوي، باتريشيا أونز، نيكولاس رنغر، وروجر سبيغيل، على التوالي، تتولى أيضاً مهمة معاينة جوانب من نمط التفكير السياسي في منتصف القرن العشرين. يقوم مولوي بتشريح الرؤى الأخلاقية المتباعدة التي صاغها كار ومورغنتاو. ويستخلص أن كار كان «ذرائعياً» (براغماتياً) ركز على «البناء الاجتماعي للمعايير والأخلاق في المجتمع الدولي»، في حين بقي مورغنتاو، الذي كان شديد الانتقاد لتصور كار للأخلاق، مصراً، بدلاً من ذلك، على نوع من «المنظور المتعالي في التعامل مع مسائل الأخلاق السياسية، وهو منظور موضوع خارج السياسة ومغروس في تربة فلسفة أخلاقية – معنوية قائمة على أهون الشرور»[٥٢]. من وجهة النظر هذه، ليست الواقعية معادية للأخلاق ولا هي قائمة على افتراض تصور أحادي للحكم الأخلاقي سلفاً. تتصارع باتريشيا أونز مع كتابات حنه آرندت، شريكة مورغنتاو اللدود، زميلته، وصديقته في شيكاغو. تقول باتريشيا إن آرندت طوَّرَتْ شكلاً من أشكال «الواقعية» يكون فيه الاهتمام بالواقع وتعهد نزوع شخصي تتم فيه مواجهة إحساس المرء بالواقع وتوسيعه غايتين بحد ذاتهما منطويتين على مضاعفات أخلاقية جدية». وهي هنا تتصدى لأحد أهم الموضوعات – ولكن الأكثر مراوغة أيضاً – في تقويم الفكر السياسي الواقعي: طبيعة «الواقع» الذي يتعين على الواقعية أن تستهدفه كي تكون جديرة بالاسم[٥٣]. وفي الفصل الثامن يقوم نيكولاس رنغر بتناول أستاذ شيكاغوي آخر، ألا وهو ليو شتراوس ذلك الإشكالي الأزلي. يرى رنغر أن شتراوس كان واقعياً بمقدار

ما كان يرى الحرب وجهاً متعذر الإزالة على نحو مأساوي من وجوه الحالة الإنسانية، واقعياً لم يصل إلى هذا الاستنتاج إلا عبر مسار طبع بعده عن الواقعيين ذاتيي الإعلان. وقد تمثل ما ميزه في المقام الأول بالأسلوب الذي اعتمده في التركيز على أنماط محددة من الأنظمة، على النظام الديمقراطي قبل الجميع[٥٤]. في الوقت ذاته، يعكف روجر سبيغيل على النظر في أعمال مارتن هايدغر، أحد أصحاب التأثير الفكري المفتاحي في كل من آرندت وشتراوس. يناقش سبيغيل ثلاث أطروحات رئيسية: تدميرية التكنولوجيا، طغيان المأساة (التراجيديا)، واستحالة التوفيق الناجح بين النظرية والممارسة. وعبر هذه القراءة، المستوحاة من هايدغر وذات الأصداء في كتابات مورغنتاو، يدعو روجر إلى صوغ واقعية «متعاطفة» «رحيمة». ومثل هذا الصوغ يفسح مجالاً رحباً للشعر (بالمعنى الأوسع)، للفكر السياسي الكلاسيكي، للتاريخ، ولفطنة البداهة... هو ضد التنظير والميتافيزيقا ويصر على استخلاص «العِبَر» من التاريخ ومن الأفعال الملموسة للرجال والنساء بدلاً من تركيب «نماذج» سلوك بشرية يتم استخلاص الاستنتاجات منها»[٥٥].

١/٤- السياسة الواقعية

لا مهرب من حقيقة أن السياسة هي عن السلطة، ولا مهرب، إذاً، من حقيقة أن أي نظرية سياسية ناجحة ملزمة بتقديم روايات مقنعة عما ينطوي عليه التفكير السياسي المعطوف على السلطة، بأوسع المعاني[٥٦].

كثيراً ما يتم النظر إلى الواقعية على أنها إحدى صيغ النـــزعة المحافظة. وبالفعل فإن محافظين كثيرين كانوا واقعيين، ويمكن، بكل تأكيد أن يقال، إن أية نزعة محافظة تتطلب انتماءً إلى إحدى صيغ النظرية الواقعية. وهذا هو أحد أسباب ظهور «المحافظين الجدد» شديدي الغرابة من وجهة النظر المحافظة التقليدية[٥٧]. إلا أن ذلك لا يعني أن جميع الواقعيين محافظون؛ فالواقعية -

بوصفها نزعة خصوصاً – متناغمة مع عدد من التوجهات السياسية والأخلاقية المتنوعة. ليست الواقعية (بأي من بدائلها المألوفة) إيديولوجية سياسية ناضجة، ذات مواقف متماسكة وحاسمة إزاء طيف واسع من القضايا الأخلاقية والسياسية[٥٨]. هي لا توفر أي بديل شامل لليبرالية، للاشتراكية، للديمقراطية الاجتماعية، للماركسية، أو لحشد مرقَّع من التشكيلات الهجينة الطاغية على المشهد السياسي المعاصر.

كثيراً ما يتم أيضاً النظر إلى الواقعية بوصفها نقيضة لليبرالية. وهذا التمييز عميق الإشكالية من منطلق نظرية العلاقات الدولية[٥٩]. هو ضلال لا رجاء منه حين يتعلق الأمر بالنظرية السياسية. ليس ثمة أي تناقض بين الواقعية والليبرالية بذاتها. قد لا تكون الواقعية متناغمة مع صيغ معينة من النظرية السياسية الليبرالية، غير أن واقعيين كثراً كانوا ليبراليين من هذا النوع أو ذاك، بمن فيهم مورغنتاو، نيبور، آرون، وهيرز. مع أنهم كانوا يعارضون ما درجوا على تسميته «النـــزعة الطوباوية» أو «النـــزعة المثالية» – وصولاً أحياناً، بنوع من التشوش، حتى إلى «النّزعة الليبرالية» ببساطة – فإنهم* ظلوا، رغم ذلك يدافعون عن القيم الليبرالية وينشدون ازدهار الدول الليبرالية الديمقراطية وتطورها المتصاعد. كانت ليبراليتهم شبيهة شكلاً بليبرالية أشعيا برلين، كارل بوبر، وجوديث شكلار؛ كانت، حسب تعبير شكلار «ليبرالية خوف»[٦٠]. يقوم جان – فيرنر مولر بتقديم خلاصة بليغة لهذه الحالة إذ يقول: «كانت ليبرالية طرحت سؤالين كَنتيين (نسبة إلى الفيلسوف الألماني إيمانويل كنت) – ما الذي أستطيع أن أعرفه؟».

(***Was kann ich wissen?***) وما الهدف الذي أسعى إليه؟ (***Was soll ich tun?***) وغيّر صيغة السؤال الثالث: ما الذي يجب أن أخاف منه؟ (***Was muss ich fürchten?***).

*وبعبارات أخرى، فإن هذه الليبرالية بدأت بما يمكن للمرء أن يطلق عليه اسم أساسي معرفي (ابستمولوجي)، أو «سياسة معرفة» إذا شئت – بمعنى السؤال عن أسس المعرفة السياسية وحدودها. وبعد ذلك حاولت تقديم تصور لفعل سياسي مزود بالمعرفة عن حدود المعرفة السياسية؛ وأخيراً ركزت على الأخطار المستقبلية التي يتعين الخوف منها، كما على تجنب ما قد لا تكون مشروعات إيجابية... بقي الاهتمام متركزاً على تجنب **الشر المطلق** (**Summum malum**)، لا العمل على تحقيق أي خير مطلق (**Summum bonum**)*[٦١].

كان مورغنتاو عميق الارتياب إزاء قُدرة العقل البشري على تجاوز الطابع التراجيدي – المأساوي للسياسة والتعالي عليه. ففي **كتاب الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** وجّه إلى العديد من الليبراليين تهمة الإيمان المزعوم بقدرة العقل وحده – المعبَّر عنه بما رآه تبجيلاً غير مبرر للعلم – على توفير الوسائل الكفيلة بحل مشكلات السياسة الحديثة[٦٢]. ونزعة الشك هذه كانت نابعة من نقده للوضعية، من عدائه لفكرة إمكانية فهم السياسة والتحكم بها عبر توظيف مناهج شبيهة بتلك المستخدمة في العلوم الطبيعية.

لماذا كثيراً ما تم النظر إلى الليبرالية والواقعية بوصفهما بديلين صارخين؟ جزء من الجواب يكمن فيُ التشكيل الاختصاصي للعلاقات الدولية؛ جانب آخر متعلق **بنمط** النظرية السياسية التي طورها الواقعيون الكلاسيكيون. تبقى العلاقات الدولية ساحة ظلت استثنائية (المهارة في النسيان الخلاق)[٦٣]. وهكذا فإنه كثيراً ما يجري تزويدنا بروايات شديدة التشويه للتاريخ الانضباطي المفصل. قد يكون المثال الأعلى صراخاً لهذا الأمر ذا علاقة بسُمعة الفكر السياسي الدولي في حقبة ما بين الحربين العالميتين الأولى والثانية. فالرواية المعتمدة لقصة هذه الفترة، وهي من صوغ نقد كار السجالي، تراها مأهولة بـــ

«مثاليين» مفرطي السذاجة دأبوا على التماس نهاية للحرب عبر اجتراح مؤسسات دولية، وما لبثت الحرب العالمية الثانية أن برهنت على أنهم واقعون في خطأ كارثي. وهذه القصة تمخضت عن تشكيل الصورة الذاتية للساحة منذ ذلك الوقت. ومع أنها ليست خالية من الحقيقة، فإنها تقدم لوحة كاريكاتورية فجة لتنوع النّزعة الأممية الليبرالية وغناها[٦٤]. كان لهذه الصورة الكاريكاتورية تأثير خبيث في عدد من منظري العلاقات الدولية الذين تمكنوا من استيعاب جذور الساحة، وصولاً إلى فهم العلاقة بين الليبرالية والواقعية[٦٥].

الواقعية نفسها كانت ضحية فقدان الذاكرة الانضباطية. يقول كرايغ مورفي: إن للمقاربات الجذرية المعاصرة في العلاقات الدولية ثلاث سوابق رئيسية (مُستلهمة ديمقراطياً) في القرن العشرين: راديكالية نهاية القرن لدى جي ايه هوبسون ومعاصريه المعادية للامبريالية؛ واقعية ما بين الحربين لنيبور وكار، مفهومة بوصفها أحد عناصر «نظرية اليسار الدولية»؛ وبرنامج أوائل ستينيات القرن العشرين لبحوث السلام. خبا نجم هذه الواقعية الراديكالية إبان الحرب الباردة تحت تأثير «واقعية خبراء الأمن القومي» المعادية للديمقراطية، كما يرى مورفي[٦٦]. وفي الفصل الثالث يرسم شويرمان مساراً مشابهاً لمورغنتاو، مهتدياً إلى نوع من الانتقال من موقع «واقعي نقدي» إلى موقع أكثر اتصافاً بالمحافظة. ويستخلص شويرمان أن عملية الانتقال هذه تمثل «فرصة ضائعة» على الصعيد النظري بالنسبة لأولئك الطامحين إلى اجتراح نظريات نقدية في فرع السياسة الدولية. إلا أنها تبقى، على أي حال، ممثلة لفرصة ما.

يعود سبب آخر لرؤية نزعتي الواقعية والليبرالية متناقضتين أحياناً إلى تطور الفلسفة السياسية الليبرالية ما بعد الرولزية - وصورتها الذاتية. حاذين حذو الكتابات المبكرة لرولز، بات دعاة هذه الفلسفة ميالين إلى التركيز على الأبعاد الداخلية للدول، مع أن «العدالة الكوكبية» احتلت مركز النقاش في السنوات الأخيرة. وقد كتب توماس ناغل يقول: إن الحاجة إلى أفكار عملية عن

القضية الكوكبية أو الدولية تطرح على النظرية السياسية أخطر مهماتها الراهنة[٦٧]. وفلاسفة تحليل كُثر يرون الفلسفة السياسية «فرعاً من فروع الفلسفة الأخلاقية أو تطبيقاً لها»[٦٨]. ظل هؤلاء يركزون قبل كل شيء (وإن ليس حصرياً) على صوغ وتبرير جملة المبادئ الضرورية للعيش في مجتمع عادل، ذي مدى داخلي أو كوكبي على حد سواء. تمخض الأمر عن هيمنة نمط تنظيري أطلق عليه آمارتياسن اسم «متعالي» (*transcendental*) ، نمط تميز بالتركيز على «الاهتداء إلى ترتيبات مجتمعية عادلة«[٦٩]. وقد تم ربط هذه الرؤية بإحدى روايات قصة مسار تطور الفكر السياسي. وهي، كما يلاحظ مولر، «رواية مقبولة كونياً تقريباً» لقصة النظرية السياسية الناطقة بالإنجليزية والقائلة بأن الساحة كانت محتضِرة، بل وحتى ميتة، قبل أن تتم إعادة الروح إليها عبر نشر كتاب نظرية في العدالة (١٩٧١) لرولز[٧٠]. تقوم هذه الرواية – وهي مثال آخر لفقدان الذاكرة الخلاق – بإحالة كتابات أدورنو، ماركوزه، بوبر، آرندت، فويغلِنْ، هايك، اوكشوت، برلين، شكلار، فولن، وحشد من الشخصيات الأخرى، على عصور الظلام. أما التفكير السياسي للواقعيين الكلاسيكيين فيتم استبعاده معهم. إلا أن «ما نعنيه هو أننا لا نستطيع أن نرى رغم إصرارنا على وصفها بالعصور المظلمة، كما سبق لآر جي كولنغوود أن كتب ذات مرة في سياق آخر»[٧١]. وطالما أن أحداً من هؤلاء المفكرين (وأتباعهم) لم ينخرط في «التنظير المتعالي»، أو لم ير دور النظرية السياسي الأول متمثلاً بصوغ نظريات عدالة اجتماعية فإن الرؤية ليست باطلة كلياً. غير أن من شأن مساواة النظرية السياسية أو دمجها بفرع محدد من فروع الفلسفة الأخلاقية – المعنوية أن يكون خطأً جسيماً. فمنظّرو السياسة في تلك الأيام – وكثيرون من ورثتهم اليوم – كانوا، رغم تبايناتهم واختلافاتهم الكثيرة، ميالين إلى رؤية «المساهمة غير القابلة للاستبدال» للتنظير السياسي بوصفه عامل إلقاء ضوء على «السمات الأساسية للحياة الإنسانية» عموماً والحياة السياسية خصوصاً، فاضحاً الخطابات الفاسدة، مهاجماً المشروعات المُغْوية ولكن غير القابلة أساساً للتحقيق، متولياً

حراسةَ تماسك المجال العام، وموضحاً الصيغة السائدة للخطاب السياسي؛ يضاف إلى ذلك أن أكثريتهم كانت «ترى أن الفلسفة السياسية معنية في المقام الأول بالفهم لا بإصدار الوصفات، وأنها تنشط على مستوى يمنعها من التوصية بمؤسسات وخطط محددة، وهي غير قابلة كلياً لأن تصبح فلسفة **عملية**»[٧٢]. هذه هي البيئة الفكرية ذات العلاقة بعملية تفسير نمط التنظير السياسي الذي انخرط فيه عدد كبير من الواقعيين الكلاسيكيين.

ما الذي تستطيع الواقعية أن تسهم به، إذا استطاعت أن تفعل، في النظرية السياسية (الدولية) المعاصرة؟ هل هي أي شيء أكثر من أحد أعراض «عصر التطرفات«؟[٧٣]. أحد الأجوبة يكمن في فتح الأفق أمام الفكر السياسي الراديكالي. أدى تأكيد القوة إلى تزويد الواقعية بشيفرة راديكالية، كما بالموارد اللازمة لأشكال التنظير النقدي حول المجتمع والسياسة الدولية. عدد من الواقعيين الكلاسيكيين هاجموا الماركسية بوصفها صيغة تفكير سياسي (مثلها في هذا مثل الليبرالية) هادفة إلى اختزال السياسة إلى عوامل اقتصادية أو اجتماعية. وبطريقة أو أخرى، ظل أكثر الواقعيين يدعون إلى استقلالية أو أقله شبه استقلالية ما هو سياسي[٧٤]. ومع ذلك فإن ألوان التناظر بين أنماط التحليل الماركسية من ناحية والواقعية من الناحية المقابلة تبقى مثيرة أيضاً، ولا غرابة في أنهما كثيراً ما تتقاطعان[٧٥]. وكما كتب أحد المؤرخين الماركسيين البريطانيين عن كتاب جون ميرشهايمر الواقعي جداً: تراجيديا سياسة القوة العظمى (٢٠٠١)، فإن «اليسار يستطيع أن يتعلم منه ما هو أكثر من أي عدد من الأبحاث حول الأعاجيب المنتظرة من الإدارة الكوكبية»[٧٦]. ثمة رواية واقعية «بعد ماركسية» لقصة السياسة الدولية يمكن العثور عليها في كتابات شانتال موفيه. فهي تقول، بالاستناد إلى شميت دريدا، إن النظريات السياسية الأممية (الكوزموبوليتية) لا تستطيع استيعاب «التعددية الشعرية» الكوكبية، قرن خصب حشد الهويات والانتماءات المتناقضة التي تميز السياسة الكوكبية المعاصرة. والمشكلة الرئيسية مع الأشكال المتنوعة للنّزعة الأممية

(الكوزموبوليتية) تتمثل بأنها جميعاً تفترض، وإن بأقنعة متباينة، توافر صيغة إدارة إجماعية متعالية على ما هو سياسي، صراع وسلبية. لذا فإن المشروع الأممي (الكوزموبوليتي) ملزم بإنكار البُعْد الهيمني للسياسة؛ من الضروري، إذاً، «إضفاء الصفة التعددية على الهيمنة» - فنُشدان استئصالها أو التعالي عليها خيال، كما يقال - عبر اجتراح نوع من التوازن بين كتل قوة إقليمية متحددة. ومن شأن هذا العالم «متعدد الأقطاب» أن يبقى متماسكاً في ظل توازن حرج بفعل توازن القوة[٧٧]. من الممكن الاطلاع على أطروحات مشابهة في كتابات الفيلسوف السياسي الإيطالي الواقعي باعترافه الذاتي: دانيلو زولو[٧٨].

كذلك يقوم الفصلان الحادي عشر والثاني عشر لكل من زئيف إيمريتش وأندريا سانغيوفاني بمعاينة أهمية التيار الواقعي بالنسبة إلى النظرية السياسية المعاصرة، وإن توصلا إلى استنتاجين مختلفين. يتولى إيمريتش فحص فكرة «روح واقعية» وهي فكرة تعني موقفاً يتصف بالحساسية إزاء تفاصيل «الظواهر السطحية» المصحوبة بنوع من النّزوع إلى التسليم بحدود التنظير، حدود التنظير حول السياسة في حالتنا؛ هو يقول إن الواقعية، من وجهة النظر هذه، تطالبنا برؤية البشر «كيانات تاريخية»، بأسلوب غريب عن رولز وهابرماس، ويختم كلامه باقتراح أن على كل نظرية سياسية جديرة بالاسم أن تكون قادرة على رسم خريطة التداخل المعقد بين العاطفة والعقل في الحداثة الرأسمالية[٧٩]. أما سانغيوفاني فيسوق، بالمقابل، دفاعاً قوياً عن «مشروع النظرية السياسية المعيارية« وهو يروز جملة الانتقادات المختلفة الصادرة عن واقعيين - لاسيما عن بيرنارد وليمز - ضد المشروع (الرولزي أساساً)، ويرى أن كثيراً منها ساقط. غير أن من شأن «الرؤى» المتجسدة في ليبرالية الخوف، «أن تساعدنا»، كما يتابع، في إعادة التفكير بكيفية التحرك، وصولاً إلى النظرية المعيارية. ونظراً لأهمية التاريخ والسياق الأساسية، من الخطأ - وهو خطأ شائع في الفلسفة السياسية المعاصرة - «التفكير بالمؤسسات والممارسات

وحدها على أنها أدوات لتحقيق قيم أخلاقية يكون تسويغها وارداً على نحو مستقل عنها[٨٠]». من الضروري، بدلاً من ذلك، أن يتم التركيز بقدر أكبر من العمق على العلاقة بين الممارسة السياسية والحكم الأخلاقي.

ثمة مسألة أخرى برزت بوضوح في الأوساط البحثية الحديثة تهم العلاقة بين الواقعية والنظرية السياسية الجمهورية. ظل يان شابيرو دائباً على الدفاع عن نوع من الطبعة المعدّلة للاحتواء في السياسة الخارجية[٨١]. هو يجادل أن هناك أسباباً ذرائعية لاعتماد استراتيجية كهذه، غير أنه يسوق أيضاً دفاعاً مبدئياً، يبين أن الاحتواء «نابع طبيعياً من الفهم الديمقراطي للاّهيمنة». ليس الاحتواء، أساساً، إلا تدبيراً معادياً للامبريالية وعبر «قرون ظل رائجاً في النظرية السياسية الجمهورية أن الإمبراطوريات تفرط في التوسع فتنهار. بادر كينان ومهندسو احتواء آخرون إلى البناء على أساس هذا الموروث الفكري، وإن على نحو لا شعوري». كذلك يصرّ شابيرو على أن هذه النظرة متطابقة مع النّزعة الأممية (الكوزموبوليتية)[٨٢]. تكون النّزعة الجمهورية هنا صامتة، بل حتى لا واعية. في الوقت نفسه، رأى مايكل وليمز أن فكر مورغنتاو يعرض العديد من المميزات المحددة لـــ «التراث الجمهوري الأطلسي». ويزعم وليمز أن مورغنتاو يُبْدي «اهتماماً حاداً بصيانة فضاء عام ديمقراطي» حيوي أساساً لأية سياسة مسؤولة، سياسة هادفة إلى رعاية ودعم بِناء سياسة نشطة ولكنها محدودة ذاتياً في التخطيط على الصعيدين الداخلي والخارجي؛ عناصر الفضيلة، الحصافة، الاتزان، والسعي إلى الخير العام تؤلف فكره السياسي. أما برأي دانييل دودني، بالمقابل، فليست الواقعية (مثل الليبرالية) إلا جزءاً من كتلة نظرية سياسية جمهورية أقدم، أكثر تعقيداً، إلا نمط تفكير حول تنظيم السياسة، تمتد جذوره إلى اليونان القديمة ولكنه متعرض لقدر عميق من التعديل جراء الثورة الأمريكية. تبقى الواقعية، حسب هذا الرأي، ذات نظرة ثاقبة ولكنها غير مكتملة على نحو راديكالي[٨٣].

في الفصل العاشر تقوم تيالفه أيضاً بتسليط الضوء على الأبعاد الجمهورية لنيبور ومورغنتاو. هي تزعم أن مورغنتاو ونيبور نجحا في تطوير مواقف تشاركية، فردية، وتعددية توجهاً، في حين دافع بعض الواقعيين، مثل كينان عن صيغة خانقة من صيغ النّزعة المشاعية – الجماعية. أقدم مورغنتاو ونيبور على تحدي الامتثال والنّزعة القومية، مجترحين تصوراً لنـــزعة وطنية وضعت المعارضة والريبة في صُلبها. أقدم مورغنتاو على ممارسة ما كان يعظ به، لاسيما فيما يخص الحرب الفيتنامية، تلك الحرب التي كان من أوائل نُقّادها المطَّردين والعنيفين[٨٤]. كان يرى أن دور المثقف متمثل برفع راية «روح النقد الدائم»[٨٥]، ومن الممكن الاطلاع على أصداء هذا الموقف في المعارضة الواقعية واسعة الانتشار، للحرب على العراق. وفّرت الواقعية ذخيرة فكرية نقدية لأولئك الباحثين عن مصدر إلهام يوحي ببديل معقول عن إمبريالية إدارة بوش، كما عن أدوات لتحليل آليات السلطة السياسية ذات العلاقة[٨٦]. تمخض المسار الكارثي للحرب أيضاً عن دفع بعض المحافظين الجدد – التائبين منهم والممارسين – إلى الاكتساء بالعباءة الخطابية الواقعية[٨٧]. جملة هذه التطورات تسلط الضوء على مرونة عبارة الواقعية وقابليتها للطَّرْق والتشكيل من ناحية، كما على زَخْمها الخطابي البلاغي القوي.

نستطيع، إذاً، أن نميّز طيفاً متنوعاً من التوجهات الواقعية المتباينة. أحدها يقوم على الدفاع عن الأمر الواقع، مفضلاً استقرار القوى العظمى والنظام على نشدان قيم أخرى. هو أحد أشكال النّزعة المحافظة الدولية التي تؤكد أن طبيعة السياسة غير القابلة للتغيير تجعل التغيير اللافت أمراً غير مرغوب، بل وحتى خطراً. والسياسة الواقعية (***Realpolitik***) نابعة من هذا الموقف. وتتركز الواقعية الليبرالية أيضاً على أهمية النظام، غير أنها تفعل ذلك دفاعاً عن الشروط الضرورية لازدهار دول ليبرالية في عالم وحشي التنافس. تحاول الواقعية الليبرالية موازنة السياسة «اللوكية» (نسبة إلى الفيلسوف البريطاني جون لوك)

فوق أسس وقواعد «هوبزية» (نسبة إلى الفيلسوف البريطاني توماس هوبز) – يا لها من مهمة حساسة! موازنة دائمة الهشاشة في مواجهة أخطار الحياة السياسية غير القابلة للاستئصال. من الممكن رؤيتها تنويعة دولية على أوتار «ليبرالية الخوف»، على الرغم من أنها، من حيث المبدأ، متطابقة مع نوع أكثر نضجاً من الدفاع عن الديمقراطية بالمقارنة مع المطروح من قبل شكلار. ثمة فهم ثالث أكثر جذرية للواقعية لا ينسبها إلى أي مشروع سياسي محدد، بل ينصَبُّ في المقام الأول، بدلاً من ذلك، على إماطة اللثام عن علاقات القوة والسلطة، وعلى فضح آيات الأنانية، النفاق، والحماقة في السياسة الداخلية أو نظيرتها الدولية على حد سواء. إنها واقعية بوصفها «موقفاً» نقدياً «من العالم»؛ إنه سلوك قائم على الريبة والشك حول مدى العقل وتأثير الأخلاق في عالم سِمَتُه الطاغية هي القوة والسعي الدؤوب الذي لا يعرف معنى الرحمة لامتلاك القوة والسلطة. من الممكن رؤية الأمر نوعاً من التعبير عن «تأويلات الشك»، ظل مورغنتاو، مثلاً، متأرجحاً بين المواقف الثلاثة كلها. والسؤال المفتاحي بالنسبة إلى الواقعيين المعاصرين هو مدى إمكانية اجتراح رؤى سياسية متماسكة ومقنعة – وإن لم تكن مثقَّفة أخلاقياً – معنوياً – في ظل الموارد الفكرية المتوافرة، وما يمكن فعله في حال استحالة ذلك، من أجل تحسين المحاولات المبذولة في الماضي.

إشادات

أتقدم بالشكر إلى كل من زئيف إيمريتش، نيكولاس رنغر، كاسبر سيلفست، ساره فاين، وستفن تورنر على تعليقاتهم المفيدة على هذه المقالة.

الهوامش

١- روبرت غِبلين، «لا أحد يحب أي واقعي في السياسة»، مجلة **دراسات أمنية** ٥ (١٩٩٦)، ص ٣-٢٨.

٢- انظر مثلاً، النقاش في آر ان بيركي، **عن الواقعية السياسية** (لندن: جى ام دنت ١٩٨١) الفصل الأول.

٣- حاذياً حذو العُرْف، اجعل عنوان حقل الاختصاص:

International Relations (IR) بأحرف كبيرة، وعنوان موضوع الدراسة:

international relations بحرفين صغيرين بداية الكلمتين.

٤- ولِيَمز، «في البدء كان الفعل: النّزعتان الواقعية والأخلاقية في الخطاب السياسي» تحرير جيوفر هورثون (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٥)، ص: ١-١٨. انظر أيضاً، أندريا سانغيوفاني، «العدالة وأولوية السياسة على الأخلاق»، مجلة **الفلسفة السياسية** ، ١٦ (٢٠٠٨)، ص: ١٣٧-١٦٤.

٥- حول الموضوع انظر فريدريك ماينكه، **الماكيافيلية: عقيدة علة وجود الدولة ومكانتها في التاريخ الحديث**، ترجمة دوغلاس سكوت (لندن: روتلج، ١٩٥٧، الكتاب الثالث).

٦- كوهن «نزعة الشك الأخلاقية - المعنوية و*العلاقات الدولية*»، في تشارلز بايتز، مارشال كوهن، وايه جون سايمونز (محررين)، **الأخلاق الدولية** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٨٥)، ص: ٤٤ هابرماس، **الغرب المقسَّم**، ترجمة سياران كرونين (كمبرج: بوليتي، ٢٠٠٦)، ص: ١٦١.

٧- والتز، «فكر واقعي ونظرية واقعية جديدة»، مجلة الشؤون الدولية ، ٤٤ (١٩٩٠)، ص: ٢١-٣٨. قارن ستاسي غودارد ودانييل نكسون، «أنموذج مفقود؟ إعادة تقويم **نظرية السياسة الدولية**»، **مجلة العلاقات الدولية الأوربية**، ١١ (٢٠٠٥)، ص: ٩-٦١.

٨- للوقوف على السياق العام، انظر المقالات المنشورة في روبرت آدكوك، مارك بفير، وشانون ستمسون (محررين)، **علم السياسة الحديث: المبادلات الإنجليزية - الأمريكية**

منذ ١٨٨٠ (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٥). حول بعض المشكلات الفلسفية مع هذه النظرة، انظر باتريك تاديوس جاكسون «إبراز الأنطولوجيا: الثنائية، الأحادية، ونظرية *العلاقات الدولية*»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٣٤ (٢٠٠٨)، ص: ١٢٩-١٥٣.

٩- ريتشارد نَدْ ليبو وتوماس ريسّه كابن (محررين)، **نظرية العلاقات الدولية ونهاية الحرب الباردة** (اكسفورد: منشورات جامعة اكسفورد، ٢٠٠٧)، ص: ١٦٦- ١٩٥.

١٠- انظر، خصوصاً فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ والإنسان الأخير** (نيويورك: منشورات فري، ١٩٩٢). انظر أيضاً، آرثر ملزر، جيري واينبيرغر، و ام ريتشارد زنمان (محررين)، **تاريخ فكرة التقدم** (إيثاكا: منشورات جامعة كورنل، ١٩٩٥).

١١- ريتشارد ند ليبو، «نصوص، نماذج إرشادية، وتغيير سياسي»، في وليمز (محرراً) **عودة إلى الواقعية**، ص: ٢٤١-٢٦٩. حول التطورات في التنظير الواقعي، انظر، مثلاً، ستفن بروكس «واقعيات متبارزة» **مجلة التنظيم الدولي**، ٥١ (١٩٩٧)، ص: ٤٤٥-٤٧٧. تتوزع الواقعية في *العلاقات الدولية* اليوم على مدارس متنوعة، متداخلة في أعداد كبيرة منها، بما فيها بدائل «هجومية» أو «دفاعية» و «كلاسيكية جديدة». وللاطلاع على أمثلة ذلك، انظر مايكل إي براون، سين لين - جونز، وستيفن ملر (محررين)، **أخطار الفوضى: الواقعية المعاصرة والأمن الدولي** (كمبردج، ام ايه منشورات ام آي تي، ١٩٩٥).

١٢- للوقوف على أنموذج توضيحي، انظر القسم عن «الواقعية آنذاك والآن» المنشور في المجلة المتخصصة بنظرية النقد: أجْرام (*Constellations*) في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧.

١٣- عن التاريخ الفكري - الثقافي للواقعية، انظر كامبل كرايغ، **وميض تنين جديد: حرب شاملة في واقعية نيبور، مورغنثاو، ووالتز** (نيويورك، منشورات جامعة كولومبيا، ٢٠٠٣)؛ دبليو دي كلنتون (محرراً)، **الانتقال الواقعي والعلاقات الدولية المعاصرة** (بيتون روج: منشورات ال اس يو، ٢٠٠٧)؛ بنيامين وانكل (محرراً)، **جذور الواقعية** (لندن: فرانك كاس، ١٩٩٦)؛ ستيفانو غوزيني، **الواقعية في العلاقات الدولية والاقتصاد السياسي الدولي: القصة المستمرة لموت متنبأ به** (لندن: روتلج، ١٩٩٨)؛ جوناثان هاسلام، *لا فضيلة مثل الضرورة: الفكر الواقعي في العلاقات الدولية منذ*

ماكيافيلي (لندن: منشورات جامعة ييل، ٢٠٠٢)؛ ريتشارد ند ليبو، **رؤية السياسة المأساوية: الأخلاق، المصالح، والأنظمة** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج)؛ سيان مولوي، **تاريخ الواقعية المخبوء: شجرة نسب لسياسة القوة** (بيسنغستوك: بالغريف، ٢٠٠٦)؛ أليستير موراي، **إعادة بناء الواقعية: بين سياسة القوة والأخلاق الأممية (الكوزموبوليتية)** (أدنبره: منشورات جامعة كيل، ١٩٩٧)؛ جويل روزنتال، **واقعيون قويمون: واقعية سياسية، سلطة مسؤولة، وثقافة أمريكية في العصر النووي** (بيتون روج، منشورات ال اس يو، ١٩٨٦)؛ مايكل جوزف سميث، **الفكر الواقعي من فيبر إلى كيسنجر** (بيتون روج، منشورات ال اس يو، ١٩٨٦)؛ روجر سبيغيل، **الواقعية السياسية في النظرية الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٦)؛ فيبكه شو تيالفه، **استراتيجيات واقعية لسلام جمهوري: نيبور، مورغنتاو، وسياسة المعارضة الوطنية** (بيسنغستوك: بالغريف، ٢٠٠٨) ومايكل سي وليمز، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٥).

١٤- تزيتفان تودوروف، **أمل وذاكرة: تأملات حول القرن العشرين**، ترجمة ديفد بَلّوس (لندن: كتب أطلسية، ٢٠٠٣)، ص: ١٩٥.

١٥- شويرمان «**فرصة نظرية ضائعة؟**»، ص: ٥٧.

١٦- باري بوزان، «**حكمة العقل الخالدة**»، في كن بوث، ستيف سميث، وماريسيا زليفسكي (محررين)، **النظرية الدولية: الوضعية وما بعدها** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٦)، ص: ٤٧-٦٥.

١٧- ليبو، **رؤية السياسة المأساوية**، الفصلان الثالث والرابع. للاطلاع على روايات مقنعة لقصة توسيديديس واقعياً، انظر ديفد باوتشر، **نظريات العلاقات الدولية السياسية** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٩٨)، الفصلين الثاني والثالث؛ ومايكل دويل، **طرق للسلام والحرب: واقعية ليبرالية، واشتراكية** (نيويورك: دبليو دبليو نورتون، ١٩٩٧)، توسيديديس يمثل الواقعية في مايكل والزر، **حروب عادلة وظالمة: جدل أخلاقي في صور تاريخية** (نيويورك: بيسك بوكس، ١٩٩٧)، الفصل الأول. عن سلسلة نسب الواقعية، انظر أيضاً آر دبليو ديسون، **قانون طبيعي وواقعية سياسية في تاريخ الفكر السياسي: الجزء الأول، من السفسطائيين إلى ماكيافيلي** (نيويورك: بيتر لانغ، ٢٠٠٥).

١٨- غيوس، «توسيديديس، نيتشه، ووليمز» في كتاب له بعنوان **خارج الأخلاق** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٥)، ص: ٢٢٣ و ٢٢٥. يلاحظ غيوس أن مزيَّة نيتشه الأكثر إثارة للإعجاب هي «**التاتراخن – سِنْ**» وهي نوع من الإحساس بالحقائق (ص: ٢٢٠). انظر أيضاً وليمز، **العار والضرورة** (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣)، ص: ١٦٣-١٦٤؛ غيوس، **الفلسفة والسياسة الفعلية** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٨)؛ وجون دَنْ، **اللاعقل المراوغ: إضفاء معنى على السياسة** (لندن: هاربر كولنــز، ٢٠٠٠).

١٩- انظر مثلاً، **لا فضيلة مثل الضرورة**. يبدو هوبز أشبه بشيخ الواقعية في تشارلز بايتز، **النظرية السياسية والعلاقات الدولية** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٧٩)، القسم الأول. قارن نويل مالكولم، «نظرية هوبز في العلاقات الدولية»، في كتابه: جوانب من هوبز (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٢). عن تفسير الدولة الحديثة والاقتصاد الرأسمالي الكوكبي، انظر، استفان هونت، **غيرة التجارة: المنافسة الدولية والدولة القومية من منظور تاريخي** (كمبرج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ٢٠٠٥).

٢٠- وليمز، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية**، ص: ٧.

٢١- نيكولاس رنغر، **العلاقات الدولية، النظرية السياسية، ومشكلة النظام: ما بعد نظرية العلاقات الدولية؟** (لندن: روتلج، ٢٠٠٠)، ص: ٣٩-٤٠؛ ومولوي، «إي اتش كار مقابل هانس جى مورغنتاو»، (الفصل الخامس من هذا الكتاب). هذه الرواية هي الأقرب إلى موقفي.

٢٢- بيرنارد وليمز، «ليبرالية الخوف» في كتاب: **في البدء كان الفعل**، ص:٥٩.

٢٣- عن أصول العلوم الاجتماعية الأمريكية، انظر توماس هاسكل، **انبثاق علم اجتماعي محترف: رابطة العلم الاجتماعي الأمريكي وأزمة السلطة في القرن التاسع عشر** (أوربانا: منشورات جامعة ايلينوي، ١٩٧٧)؛ و دوروثي روس، **أصول العلم الاجتماعي الأمريكي** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩١). عن العلم السياسي، انظر آدكوك وبفير (محررين)، **العلم السياسي الحديث**؛ نيكولاس غيلوت (محرراً)، **ابتكار نظرية العلاقات الدولية** (قيد الإصدار)؛ جون غونل، **تصور الكيان السياسي الأمريكي: العلم السياسي وخطاب الديمقراطية** (فيلادلفيا: منشورات جامعة

بنسلفانيا، ٢٠٠٤)؛ وبريان شميدت، **خطاب الفوضى السياسي: تاريخ نظامي للعلاقات الدولية** (الباني: منشورات سوبي، ١٩٩٨). أما السياق البريطاني فله مزاياه الخاصة، مظللة بذكريات الاسترضاء: يان هول، «سياسة القوة والاسترضاء: الواقعية السياسية في الفكر الدولي البريطاني، ١٩٣٥-١٩٥٥»، **المجلة البريطانية للسياسة والعلاقات الدولية**، ٨ (٢٠٠٦)، ص: ١٧٤-١٩٢.

٢٤- للاطلاع على المزيد من النقاش، انظر دنكان بل، **عن الليبرالية والإمبراطورية** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، قيد الإصدار). وللحصول على تعليقات ذات علاقة، انظر جون غونل، «أسطورة التقليد، **مجلة العلم السياسي الأمريكية**«، ٧٢ (١٩٧٨)، ص: ١٢٢-١٣٤؛ وريني جفري «التقليد اختراعاً: «تقليد التقاليد» وتاريخ الأفكار في نظرية **العلاقات الدولية**»، **الألفية**، ٣٤ (٢٠٠٥)، ص: ٥٧-٨٤.

٢٥- أجوبة هذه الأسئلة ستكون أيضاً معتمدة، صليبياً، على منهج التفسير التاريخي المعتمد. من المحتمل، مثلاً، أن يتصف المفكرون «السياقيون» بالحذر إزاء مزاعم عن تقاليد عابرة للتاريخ، فيما يراها الشتراوسيون أساساً ضرورياً للتأمل الناضج في السياسة. فيما يخص الموقف الأول، انظر، خصوصاً، كونتن سكنر، **رؤى عن السياسة، الجزء الأول: حول المنهج** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٢). وللاطلاع على قراءة شتراوسية لتاريخ الفكر الدولي، انظر بيتر آهرندورف وتوماس بانغل، **العدالة بين الأمم: عن الأساس الأخلاقي - المعنوي للسلطة والسلم** (لورنس: منشورات جامعة كنساس، ١٩٩٩). وعن شتراوس والواقعية، انظر فصل نيكولاس رنغر في هذا السِّفر (الفصل الثامن).

٢٦- **ثمة** واقعيون كلاسيكيون آخرون، منهم آرنولد وولفرز، غيورغ شفارتزنبيرغر، نيكولاس سبايكمان، والتر ليبمان، مارتن وايت، وجون هيرز. بعض هؤلاء الباحثين جدير بإعادة معاينة بحثية منذ زمن طويل. فجون هيرز، مثلاً، وهو أحد المهاجرين الألمان، لم يحظَ إلا بالقليل المدهش من الاهتمام. صاحب نفوذ في **العلاقات الدولية** جراء كتابته عن «مأزق الأمن»، كان واقعياً ليبرالياً، ذاتي الإعلان، رائداً في دراسة نظرية البيئة السياسية و «أمن البشر»، ومحافظاً اجتماعياً مبكراً. انظر هيرز، **واقعية سياسية ومثالية سياسية: دراسة في نظريات ووقائع** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٥١)؛ وهيرز، **السياسة الدولية في العصر الذري** (نيويورك: منشورات

جامعة كولومبيا، ١٩٥٩). انظر أيضاً بيتر ستيرك، «جون اتش هيرز: الواقعية وهشاشة النظام الدولي» **مجلة الدراسات الدولية**، ٣١ (٢٠٠٥)، ص: ٢٨٥-٣٠٦؛ كريستيان هاكّه ويانا بوغلين، «جون اتش هيرز: موازنة اليوتوبيا والواقع»، **العلاقات الدولية** (مجلة) ٢١ (٢٠٠٧)، ص: ٣٦٧-٣٨٢؛ وكاسبر سِلْفست، «جون اتش هيرز وإعادة الروح إلى الواقعية الكلاسيكية»، ورقة غيرِ منشورة جامعة جنوب الدنمارك، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨.

٢٧- إيرا كاتزنلسن، **الخراب والتنوير: المعرفة السياسية بعد الحرب الشاملة، النظام الشمولي** *(التوليتاري)*، **والمحرقة** *(الهولوكوست)* (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ٢٠٠٣).

٢٨- فيما يخص قصة الانحطاط، انظر جون غونل، **سقوط النظرية السياسية: شجرة نسب رسالة أمريكية** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٣)؛ وغونل، **تخيل الكيان السياسي الأمريكي**، الفصل السادس. انظر أيضاً روبرت أدكوك ومارك بفير، «إعادة صوغ النظرية السياسية» في آدكوك وبفير (محررين)، **العلم السياسي الحديث**، ص: ٢٠٩-٢٣٣. عن مهاجري الثقافة والفكر، انظر بيرنارد بيلين ودونالد فلمنغ (محررين)، **الهجرة الدولية: أوروبا وأمريكا، ١٩٣٠-١٩٦٠** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٦٩)؛ وجان-ميشيل بالمييه، **فايمار في المنفى: هجرة معاداة الفاشية في أوروبا وأمريكا**، ترجمة: ديفد فيرنباخ (لندن: فيرسو، ٢٠٠٦).

٢٩- للحصول على صورة عامة ممتازة، انظر إيزاك (إسحق) «العلوم الإنسانية في أمريكا الحرب الباردة» **المجلة التاريخية**: ٥٠ (٢٠٠٧)، ص: ٧٢٥-٧٤٦.

٣٠- كار، **أزمة السنوات العشرين، ١٩١٩-١٩٣٩** (لندن: ماكميلان، ١٩٣٩). جرى حذف دفاع كار الوجيز عن الاسترضاء في طبعة ١٩٤٦. وعن كار، انظر جوناثان هاسلام، **عيوب الكمال: إي اتش كار ١٨٩٢-١٩٨٢** (لندن: فيرسو، ١٩٩٩)؛ تشارلز جونز، **إي اتش كار والعلاقات الدولية: من الواجب أن نكذب** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٨)؛ مايكل كوكس (محرراً)، **إي اتش كار: تقويم نقدي** (بيسنغستوك: بالغريف، ٢٠٠٠)، وفصل مولوي الخامس في هذا الكتاب.

٣١- مورغنثاو، **السياسة بين الأمم: الصراع على السلطة والسلم** (نيويورك: كنوبف، ١٩٤٨)، ص: ١٠.

٣٢- للاطلاع على مناقشة المأساة (التراجيديا)، انظر ليبو، **الرؤية المأساوية للسياسة**؛ والنقاشات فيما بين ليبو، رنغر، مرفين فروست، جيمس مايال، جي بيتريوبن، وكريس براون في الجزأين ١٧ (٢٠٠٣)، و ٢١ (٢٠٠٧) من *العلاقات الدولية*. انظر أيضاً فصل روجر سبيغيل السابع في هذا الكتاب.

٣٣- مورغنتاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٤٦)، ص: ٢٠١-٢٠٢. وعلى الصفحة ٦٤ من الفصل الرابع في هذا الكتاب، يرى ستفن تورنر أن من الممكن رؤية كتاب مورغنتاو «وثيقة هجرة أنموذجية».

٣٤- مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٢٤٩.

٣٥- وليمز، «هناك أنواع كثيرة من العيون»، في وليمز، **إحساس بالماضي: مقالات في تاريخ الفلسفة**، تحرير مايلز بورنيات (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٧)، ص: ٣٢٩. يتم الكشف عن تأثير نيتشه في فكر مورغنتاو في كتاب فراي بعنوان **هانس جي مورغنتاو**، غير أن تحديد الأمر بأي قدر من الدقة يبقى صعباً. فدَيْنُه لفيبر أوضح بكثير. انظر هنا وليمز، **الواقعية وحدود العلاقات الدولية**؛ طارق برقاوي، «الاستراتيجية رسالة: فيبر، مورغنتاو، والدراسات الاستراتيجية الحديثة»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٤ (١٩٩٨)، ص: ١٥٩-١٨٤؛ ستفن تورنر و جي أو مازور، «مورغنتاو أستاذ منهج فيبري» **مجلة العلاقات الدولية الأوروبية** (قيد الإصدار)؛ وفصل تورنر الرابع في هذا الكتاب.

٣٦- تيودور أدورنو وماكس هوركهايمر، **ديالكتيك التنوير**، ترجمة جون كومنغ (لندن: فيرسو، ١٩٩٩ [١٩٤٧]. وللاطلاع على تحليل لافت للاشتباك الفلسفي الأوسع مع الشر، انظر سوزان نايمان، **الشر في الفكر الحديث: تاريخ بديل للفلسفة** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٢)، لاسيما الفصل الرابع. انظر أيضاً، ريتشارد جي بيرنشتاين، **الشر الجذري: مساءلة فلسفية** (كمبردج: بوليتي، ٢٠٠٢). من نواح معينة، يمكن النظر إلى الواقعية الكلاسيكية على أنها إحدى محاولات الاشتباك مع مشكلة الشر، كما تجلت في أهوال القرن العشرين.

٣٧- تعلق سيمونه تشيمبرز على «الجمود المتشائم» للنظرية النقدية المبكرة في «سياسة النظرية النقدية»، لدى فرد روسن (محرراً)، **دليل كمبردج للنظرية النقدية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٤)، ص: ٢٢٩.

٣٨- دينستاغ، «الواقعية متشائمةً ونزعةُ التشاؤم الواقعي»، الفصل التاسع من هذا الكتاب. انظر أيضاً، دينستاغ، **النزعة التشاؤمية: فلسفة، أخلاقاً وروحاً** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٦).

٣٩- شويرمان، «فرصة نظرية ضائعة؟»، الفصل الثالث من هذا الكتاب.

٤٠- ميروفسكي، «الواقعية والواقعية الجديدة: من الحداثة الرجعية إلى محافظة ما بعد الحرب»، في غيلوت (محررا)، **ابتكار نظرية العلاقات الدولية**. انظر جفري هيرف، **الحداثة الرجعية: التكنولوجيا، الثقافة، والسياسة في فايمار والرايخ الثالث** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٤).

٤١- شويرمان، «فرصة نظرية ضائعة؟»، الفصل الثالث من هذا الكتاب. يلاحظ شويرمان أن مورغنتاو سطر هجوماً لاذعاً (غير منشور) على *فلسفة الحرب الألمانية*، تأليف هابرماس في ١٩٣١ (ص: ٤٢). عن «مورغنتاو والقانون الدولي»، انظر أيضاً: أوليفر يوترزونكه، «هانس جى مورغنتاو عن حدود إمكانية إضفاء صفة العدالة على القانون الدولي»، **مجلة تاريخ القانون الدولي**، ٨ (٢٠٠٦)، ص: ١٨١-٢١١؛ يوترزونكه، «صورة القانون في *السياسة بين الأمم*»، في وليمز (محرراً)، **عودة إلى الواقعية**، ص: ٩٣-١١٧؛ وكوسكنيمّي، **ممدِّن الأمم اللطيف**، الفصل السادس.

٤٢- انظر أيضاً ديفد كوبر، «الحداثة الرجعية»، في انتوني اوَهير (محرراً)، **الفلسفة الألمانية منذ كَنْت** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٩)، ص: ٢٩١-٣٠٤. تتم مناقشة عدم ثقة الواقعية العامة بالتكنولوجيا في روزنتال، **واقعيون قويمون**، ص: ١٥٤-١٦٨.

٤٣- تورنر، «هانس جى مورغنتاو والتركة الموروثة عن ماكس فيبر»، صفحتان من الفصل الرابع من هذا الكتاب.

٤٤- بوصفه أستاذ تنظير في السياسة ظل وليم غالستون يجادل، في سياق الحرب على العراق بأن راينهولد نيبور عاد فارس الساعة، بعد فترة من الإهمال؛ وفي أثناء حملة ٢٠٠٧-٢٠٠٨ الانتخابية لرئيس الجمهورية، أعلن كل منَ هيلاري كلنتون، جون ماكين، وباراك أوباما أنهم، جميعاً، كانوا قد تأثروا بأفكار نيبور. بَندكتا تشيبولاّ، «راينهولد نيبور قوة غير مرئية في انتخابات ٢٠٠٨»، *منبر بيو حول الدين والحياة العامة: أخبار دينية*، ٢٠٠٧/٩/٢٧.

٤٥- لمناقشة هذه النقطة أتقدم بالشكر إلى نيكولاس رنغر. من حجم كتابات واسع عن نيبور، انظر ريتشارد دبليو فوكس، **راينهولد نيبور: سيرة حياة** (نيويورك: مانثيون، ١٩٨٥)؛ تشارلز سي براون، **نيبور وعصره: دور راينهولد نيبور النبوي وتركته** (هاريسبورغ: منشورات ترينتي، ٢٠٠٢)؛ وروبن لوفن، **راينهولد نيبور والواقعية المسيحية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٥).

٤٦- إيلشتاين، **الحرب العادلة ضد الإرهاب: أعباء القوة الأمريكية في عالم عنيف** (نيويورك: بيسك بوكس، ٢٠٠٣)؛ إيلشتاين، **خمرة جديدة في قوارير قديمة: السياسة الدولية والخطاب الأخلاقي** (نوتردام: مطبوعات جامعة نوتردام، ١٩٩٨)؛ وإيلشتاين، **أوغسطين وحدود السياسة** (نوتردام: منشورات جامعة نوتردام، ١٩٩٥). قارن «الفورم: كتاب *الحرب العادلة ضد الإرهاب*» مداخلة جان بثكه إيلشتاين في **مجلة العلاقات الدولية**، ٢١ (٢٠٠٧).

٤٧- يان هول، «التاريخ، المسيحية، والدبلوماسية: السير هيربرت بترفيلد و*العلاقات الدولية*»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٨ (٢٠٠٢)، ص: ٧١٩-٧٣٦؛ وهول، **الفكر الدولي لمارتن وايت** (بيسنغستوك: بالغريف، ٢٠٠٦). وعن الدين والواقعية، انظر أيضاً تشارلز جونز، «الواقعية المسيحية وأسس المدرسة الإنجليزية»، **العلاقات الدولية** (مجلـة) ١٧ (٢٠٠٣)، ص: ٣٧١ - ٣٨٧؛ ميشيل لوريو، «الواقعيون والقديس أوغسطين: «نزعة الشك، السايكولوجيا، والفعل الأخلاقي - المعنوي في فكر *العلاقات الدولية*»، **فصلية الدراسات الدولية**، ٣٦ (١٩٩٢)، ص: ٤٠١-٤٢٠؛ وموراي، **إعادة بناء الواقعية**.

٤٨- تيالفه، «الواقعية وسياسة التحرر من الأوهام»، (الفصل العاشر من هذا الكتاب).

٤٩- بوكويانيس، «الرحلات الدولية لفكرة ليبرالية» أو «لماذا يستطيع الليبراليون أن يتعلموا الكف عن القلق والهيام بحب توازن القوة»، مجلة **وجهات نظر في السياسة**، ٥ (٢٠٠٧)، ص: ٧١٣.

٥٠- مورغنثاو، **السياسة بين الأمم: الصراع على السلطة والسلم**، الطبعة السادسة (نيويورك: كنوبف، ١٩٨٥ [١٩٤٨]، ص: ١٠.

٥١- كرايغ، **وميض تنين جديد**؛ دانييل دودني، **قوة مُلزِمة: نظرية الأمن الجمهورية من دولة المدينة *(البولِس Polis)* إلى القرية الكوكبية** (برنستون: منشورات جامعة

برنستون، ٢٠٠٥)، القسم الثالث. لفهم السياق العام، انظر بول بوير، **مع الضوء المبكر للقنابل: الفكر والثقافة الأمريكيان في فجر العصر الذري** (نيويورك: بانثيون، ١٩٨٥)؛ ودنكان بل وجويل اسحاق (محررين)، **الحرب الباردة ممزقة** (قيد الإصدار).

٥٢- مولوي «إي اتش كار مقابل هانس مورغنتاو»، (الفصل الخامس من هذا الكتاب).

٥٣- تمثل أحد الأجوبة بواقع «الطبيعة البشرية» العابرة للتاريخ، أطروحة معطوفة عموماً على الواقعية الكلاسيكية. بنظر جاك دونلّي، شكل تركيز مورغنتاو على الطبيعة البشرية مثالاً لنوع من توتر الواقعية «البيولوجي». دونلّي، **الواقعية والعلاقات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٠) الفصل الثاني. غير أن هذا تضليل لأن تصور الطبيعة البشرية المتداول بين الواقعيين نادراً جداً ما كان بيولوجياً خالصاً. وفي حالة مورغنتاو، ربما كان مستمداً من نيتشه وفرويد؛ أما بالنسبة إلى نيبور فقد كان لاهوتياً. إنها مسألة مهمة فيما يخص مدى ضرورة أية رواية مكثفة لقصة الطبيعة البشرية - أو، ربما، الحالة الإنسانية حسب التعبير الأمريكي - بالنسبة إلى نظرية سياسية واقعية متماسكة. قارن آنيت فريبرغ - إنان، **ما يحرك الإنسان: نظرية العلاقات الدولية الواقعية ورأيها في الطبيعة البشرية** (ألباني: منشورات سوني، ٢٠٠٤)؛ اولريخ اينمارك بترسن، «تنفس هواء نيتشه: تأمل جديد لمفاهيم مورغنتاو وعن القوة والطبيعة البشرية»، (مجلة) **بدائل** ٢٤ (١٩٩٩)، ص: ٨٣-١١٨؛ بريان لايتر، «الواقعية الكلاسيكية»، (مجلة) **قضايا فلسفية** ١١ (٢٠٠١)، ص: ٢٤٤-٢٦٨؛ وروبرت شوت، «الجذور الفرويدية للواقعية السياسية: أهمية سيغموند فرويد بالنسبة إلى نظرية هانس جي مورغنتاو في سياسة القوة الدولية»، (مجلة) **تاريخ العلوم الإنسانية**، ٢٠ (٢٠٠٧)، ص: ٥٣ - ٧٨ .

٥٤- عن أوجه الشبه والتباين بين شتراوس والواقعية، انظر مايكل وليمز، «تحدي المحافظين الجدد في نظرية *العلاقات الدولية*»، **مجلة العلاقات الدولية الأوروبية**، ١١ (٢٠٠٥)، ص: ٣٠٧ - ٣٣٧.

٥٥- سبيغيل، «نحو واقعية سياسية أكثر اتصافاً بالنزعة التأملية»، (الفصل السابع من هذا الكتاب).

٥٦- مايكل فريدن «ما الذي يتعين على «السياسي» أن يستكشفه في النظرية السياسية؟» **مجلة الفلسفة السياسية**، ١٣ (٢٠٠٥)، ص: ١١٦. يرى فريدن أن أكثر المنظِّرين السياسيين، ولاسيما الليبراليين التحليليين، «ينأون بأنفسهم من استكشاف القوة - السلطة وفهمها».

٥٧- وليمز، «تحدي المحافظين الجدد في نظرية *العلاقات الدولية*». للاطلاع على رد محافظ جديد، انظر جوناثان كلارك وستيفان هالبر، **أمريكا وحيدة: المحافظون الجدد والنظام الكوكبي** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج).

٥٨- للوقوف على مناقشة إيديولوجيات حديثة، انظر مايكل فريدن، **الإيديولوجيات والنظرية السياسية: مقاربة مفهومية** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٩٦)، القسم الأول. وعن اللاحتمية المعيارية لواقعية *العلاقات الدولية* المعاصرة، انظر دنكان بل، «الواقعية السياسية والعدالة الكوكبية»، ورقة عمل، جامعة كمبردج، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨. القول باللاحتمية المعيارية لأحد الأمور لا يعني، بالطبع، أن الأمر مفتقر لأي بعد معياري.

٥٩- بوكويانّيس، «الرحلات الدولية لفكرة ليبرالية»؛ دودني، **قوة ملزِمة**.

٦٠- شكلار «ليبرالية الخوف» [١٩٨٩]، في ستانلي هوفمان (محرراً)، **فكر سياسي ومفكرون سياسيون** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٨)، ص: ٣-٢٨؛ بيرنارد ياك (محرراً)، **ليبرالية بلا أوهام: مقالات عن النظرية الليبرالية والرؤية السياسية لجوديث ان شكلار** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٦)؛ ووليمز، «ليبرالية الخوف». قارن كوري روبن، **الخوف: تاريخ فكرة سياسية** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٤)، ص: ١٤٤-١٥٢.

٦١- مولر، «الخوف والحرية: حول (ليبرالية الحرب الباردة)»، **مجلة النظرية السياسية الأوروبية**، ٧ (٢٠٠٨)، ص: ٤٨، وفصل سانغيوفاني الثاني عشر في هذا الكتاب.

٦٢- للاطلاع على التعليقات، انظر وليم شويرمان، «هل كان مورغنتاو واقعياً؟ عودة إلى كتاب *الإنسان العلمي في مواجهة السياسة*»، مجلة **أجرام** ١٤ (٢٠٠٧)، ص: ٥٠٦-٥٣٠.

٦٣- مارك نيوفلد «ما هو نقدي في نظرية العلاقات الدولية النقدية» في ريتشارد وين جونز (محرراً)، **النظرية النقدية والسياسية العالمية** (باولدر: لين رينّر، ٢٠٠١)، ص: ١٣٥.

٦٤- عن فكر ما بين الحربين، انظر لوسيان أشوورث، **إيجاد دراسات دولية: آنجل، ميتراني، والمدرسة الليبرالية** (آلدرشوت: أشغيت، ١٩٩٩)؛ كاسبر سيلفست، **تحقيق تقدم؟ النزعة الدولية الليبرالية البريطانية ١٨٨٠-١٩٣٠** (مانشستر، قيد الإصدار)؛ شميدت، **خطاب الفوضى السياسي**؛ وديفد لونغ وبيتر ولسن (محررين)، **مفكرو أزمة السنوات العشرين: إعادة تقويم مثالية ما بين الحربين** (أكسفورد: كليردون، ١٩٩٥).

انظر أيضاً، دنكان بل، «النظرية السياسية ووظائف التاريخ الفكري – الثقافي»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٩ (٢٠٠٣) ص: ١٥١–١٦٠.

٦٥– تتكرر الصور الكاريكاتورية في جون ميرشهايمر «إي اتش كار والمثالية: المعركة محتدمة» (مجلة) **العلاقات الدولية**، ١٩ (٢٠٠٥)، ص: ١٣٩–١٥٢.

٦٦– كرايغ مورفي، «النظرية النقدية والحافز الديمقراطي: فهم تقليد عمره قرن»، في وين جونز (محرراً)، **النظرية النقدية والسياسة العالمية**، ص: ٦١–٧٨. انظر أيضاً وليم شويرمان، «الواقعية واليسار: حالة هانس مورغنتاو»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٣٤ (٢٠٠٨)، ص: ٥–٢٧؛ فصل شويرمان الثالث في هذا الكتاب؛ وريتشارد فالك، «المدرسة الواقعية النقدية وتجريد سلطة الدولة من الأوهام: إي اتش كار، هدلي بول، وروبرت دبليو كوكس»، في ستفن غيل (محرراً)، **التجديد والتغيير في الدراسات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٧)، ص: ٣٩–٥٥. عن طاقة الواقعية الديمقراطية الكامنة، انظر أيضاً آلان جلبرت، **هل يتعين على السياسة الكوكبية أن تقيد الديمقراطية؟ واقعية القوى العظمى، السلام الديمقراطي، والنزعة الدولية (الأممية) الديمقراطية** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٩٩).

٦٧– ناغل، «مشكلة العدالة الكوكبية»، مجلة **الفلسفة والشؤون العامة**، ٣٣ (٢٠٠٥)، ص: ١١٣.

٦٨– ايه جون سيمّونز، **الفلسفة السياسية** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٧)، ص: ٢؛ وليمز، «الواقعية والنزعة الأخلاقية في النظرية السياسية»؛ و واين نورمان، «حتمي وغير مقبول؟ الرولزية الميثودولوجية في الفلسفة السياسية الأنجلو– أمريكية المعاصرة»، **مجلة دراسات سياسية**، ٤٦ (١٩٩٨)، ص: ٢٧٦–٢٩٤.

٦٩– سن، «ما الذي نريده من أية نظرية عدالة؟»، **مجلة الفلسفة**، ١٠٣ (٢٠٠٦) ، ص: ٢١٦. قارن مع فصل سانغيوفاني الثاني عشر في هذا الكتاب.

٧٠– مولر، «الخوف والحرية»، ص: ٤٦.

٧١– كولنغوود، **فكرة التاريخ** (أكسفورد: كليردون، ١٩٤٦)، ص: ٢١٨.

٧٢– بهيخو باريخ، «النظرية السياسية: مدارس في الفلسفة السياسية»، في روبرت غودين وهانس – ديتر كلينغمان (محررين)، **كتاب تعليمي جديد لعلم السياسة** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٩٦)، ص: ٥٠٥–٥٠٦. معدلين إحدى العبارات

المقتبسة عن فولن يقوم آدكوك وبفير بعَنونة النظرية السياسية الأمريكية بعبارة «نظرية سياسية ملحمية»: «إعادة صوغ النظرية السياسية»، ص: ٢١٧-٢٢٤.

٧٣- اريك هوبزباوم، **عصر التطرفات: القرن العشرون الوجيز، ١٩١٤-١٩٩١** (لندن: مايكل جوزف، ١٩٩٤).

٧٤- تمخضت فكرة «ما هو سياسي» عن قدر ذي شأن من الاهتمام بين صفوف منظِّري السياسة منذ الحرب العالمية الثانية. وقد كان كارل شميت مرجعاً خلافياً مثيراً للجدل. حول اشتباك مورغنتاو المعقَّد مع شميت، انظر وليمز، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية**؛ وليم شويرمان، **كارل شميت: نهاية القانون** (لانهام: رومان وليتلفيلد، ١٩٩٩) الفصل التاسع؛ كوسكنّيمي، **ممدِّن الأمم اللطيف**، الفصل السادس؛ وفصول شويرمان، يوترزونكه، وبراون في وليمز (محررا)، **عودة إلى الواقعية**. وللحصول على تصور بديل لما هو سياسي، بديل متركز على آرندت وفولن، انظر اميلي هاوبتمان، «تاريخ محلي لـ (ما هو سياسي)»، مجلة **النظرية السياسية**، ٣٢ (٢٠٠٤)، ص: ٣٤-٦٠.

٧٥- يقوم بريان لايتر بإدراج ماركس، مع نيتشه وفرويد، أنموذجاً للواقعية في النظرية الأخلاقية والسياسية. وللاطلاع على قراءة طبيعية قوية لهذه الشخصيات، انظر لايتر «علم تأويل الشك: استعادة ماركس، نيتشه، وفرويد»، في لايتر (محرراً)، **مستقبل الفلسفة** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٤)، ص: ٧٤-١٠٥. انظر أيضاً لايتر «الواقعية الكلاسيكية».

٧٦- بيتر غووان، «حساب تفاضل السلطة»، **مجلة اليسار الجديد**، ١٦ (٢٠٠٢)، ص: ٦٧.

٧٧- موفيه، **عما هو سياسي** (لندن: روتلج، ٢٠٠٥)، ص: ١٠٦ . عن الارتباطات بين ما بعد البنيوية والواقعية، انظر أيضاً وليمز، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية**، الفصل الرابع؛ وفرانسيس بير وروبرت هاريمان (محررين)، **ما بعد الواقعية: المنعطف الخطابي في العلاقات الدولية** (مينيابوليس: منشورات جامعة مينيزوتا، ١٩٩٦).

٧٨- زولو، **الكوزموبوليس (دولة المدينة الكونية): آفاق إدارة عالمية**، ترجمة ديفد مكي (كمبردج: بوليتي، ١٩٩٧)؛ وزولو، **استحضار البشرية: الحرب، القانون، والنظام الكوكبي**، ترجمة غوردون بول (لندن: كونتينوم، ٢٠٠٢). مثله مثل موفيه يستند زولو إبداعياً إلى شميت. ثمة قضية متطلبة بقدر أكبر من التحليل التفصيلي تتعلق بدور

الجنس (الجندر) في إطار التنظير الواقعي. وإلى الآن، بقي هذا موضوعاً عميق الإشكالية، ومزيد من الجهد يبقى منتظراً. للاطلاع على مداخلة مبكرة، انظر جان بتكه إيلشتاين، «تأملات حول الحرب وخطاب السياسة: الواقعية، الحرب العادلة، والحركة النسوية في العصر النووي»، **مجلة النظرية السياسية**، ١٣ (١٩٨٥) ، ص: ٣٩-٥٧.

٧٩- إيمريتش، «النظرية السياسية والروح الواقعية»، الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب.

٨٠- سانغيوفاني، «النظرية السياسية المعيارية : هروب من الواقع؟»، الفصل الثاني عشر من هذا الكتاب؛ انظر أيضاً مقالته: «العدالة وأولوية السياسة على الأخلاق».

٨١- الفكرة معطوفة في المقام الأول على جورج كينان . انظر آندرس ستيفانسون ، **كينان وفن السياسة الخارجية** (كمبردج: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٨٩)؛ بروس كاكليك **كهنة عميان: المثقفون والحرب من كينان إلى كيسنجر** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٦)؛ وريتشارد راسل، **فكر جورج اف كينان الاستراتيجي: تشكل واقعي أمريكي** (وستبورت: برايجر، ١٩٩٩).

٨٢- شابيرو، **الاحتواء**، ص: ١٠٢، ٣٣؛ انظر أيضاً شابيرو «الاحتواء والأممية (الكوزموبوليتية) الديمقراطية»، ورقة عمل، قسم العلوم السياسية، جامعة ييل، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨ .

٨٣- وليمز ، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية** ، ص: ٨٤ ؛ ديودني ، **قوة مُلزِمة** .

٨٤- مورغنتاو، **فيتنام والولايات المتحدة** (واشنطن: منشورات الشؤون العامة، ١٩٦٥)؛ ومورغنتاو، **حقيقة السلطة: مقالات عقد، ١٩٦٠-١٩٧٠** (لندن: منشورات بول مول، ١٩٧٠). انظر أيضاً جنيفر دبليو سي «نبي دون تكريم: هانس مورغنتاو والحرب في فيتنام، ١٩٥٥- ١٩٦٥»، **المجلة التاريخية الباسيفيكية**، ٧٠ (٢٠٠١)، ص: ٤١٩-٤٤٨؛ جلبرت ، **هل يتعين على السياسة الكوكبية أن تقيد الديمقراطية؟**، الفصل الثاني .

٨٥- موريل كوزيت، «استعادة البعد النقدي للواقعية: هانس جى مورغنتاو حول أخلاق البحث العلمي»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٣٤ (٢٠٠٨)، ص: ٢٧ . ترى كوزيت أيضاً أن «الفهم الأفضل *للمشروع* الواقعي يكمن، إذاً، في النظر إليه بوصفه نقداً لأصحاب النفوذ والسلطة».

٨٦- شابيرو، **الاحتواء**؛ جون هولسمان وأناتول ليفن، **الواقعية الأخلاقية: رؤية لدور أمريكا في العالم** (نيويورك: بانثيون، ٢٠٠٦)؛ جون ميرشهايمر، «هانس مورغنتاو وحرب

العراق: الواقعية في مواجهة المحافظة الجديدة» ديمقراطية منفتحة (تشرين الثاني/أكتوبر ٢٠٠٧)؛ روبرت غلبين، «الحرب أكثر أهمية من أن تُترك لهواة الإيديولوجيا»، **مجلة العلاقات الدولية** ، ١٩ (٢٠٠٥)، ص: ٥-١٨ . حول ما يعنيه هذا بالنسبة إلى الواقعية بوصفها علوماً اجتماعية «محايدة على صعيد القيم»، انظر روجر بين، «الواقعيون الجدد منظّرين نقديين: الهدف من مناقشة السياسة الخارجية»، **وجهات نظر حول السياسة** ، ٥ (٢٠٠٧)، ص: ٥٠٣-٥١٤ .

٨٧- يطلق تشارلز كراوثهامر على نزعة المحافظة المحمومة اسم «الواقعية الديمقراطية»: **الواقعية الديمقراطية: سياسة خارجية أمريكية لعالم أحادي القطب** (واشنطن: منشورات ايه إي آي، ٢٠٠٤). وراح فرانسيس فوكوياما الآن يدعو إلى «ولسونية واقعية»: **أمريكا على مفترق الطرق : الديمقراطية، السلطة، والتركة الموروثة عن المحافظين الجدد** (لندن: منشورات جامعة ييل ، ٢٠٠٦).

-٢-

قدماء اليونان والواقعية الحديثة: الأخلاق، الإقناع، والسلطة

ريتشارد نَدْ ليبو

٢/١- مقدمة

ثمة إقرار واسع الانتشار بأن المدرسة الواقعية بلغت ذروتها في الواقعية الجديدة. ففي مسعاه غير الناجح لتحويل الواقعية إلى نظرية علمية أقدم أبو الواقعية الجديدة كَنَث والتز على تجريد المدرسة الواقعية من تعقيدها وحصافتها، من تقديرها للأدوات، ومن فهمها لحقيقة جاهزية القوة المؤكدة للتحول إلى نفوذ عندما تكون مُقَنَّعَة من جهة ومطوَّقة من جهة أخرى، بمنظومة مقبولة عموماً من المعايير. ليست الواقعية الجديدة إلا محاكاة ساخرة للعلم[١]. عباراتها المفتاحية مثل القوة والاستقطاب مشكَّلة على نحو فضفاض وعشوائي كما أن شروط مداها متروكة دون تحديد. معتمدة هي على سيرورة قريبة من الاصطفاء الطبيعي لصوغ سلوك الوحدات في عالم لا تنتقل فيه الاستراتيجيات الناجحة، بالضرورة، إلى القادة المتعاقبين وحيث غربلة الوحدات الأقل نجاحاً نادراً ما تتم. لعلها أشبه بإيديولوجيا عصية على الدحض منها بأية نظرية علمية، كما ليس لصعودها وسقوطها أية علاقة ذات شأن بآيات التقدم على الصعيدين المفهومي والتجريبي. كمنتْ جاذبيتُها في اقتصادها الظاهري وشبهها السطحي بالعلم؛ لعلها تقول عن أتباعها أكثر مما

تقوله عن النظرية. نهاية الحرب الباردة التي بدت لكثيرين اختباراً حاسماً لنظرية دأبت في المقام الأول على تفسير استقرار العالم القائم على قطبين، عجلت بانطفاء نجمها. فانتهاء الحرب الباردة وما لحق به من انهيار الاتحاد السوفييتي أديا أيضاً إلى تحويل اهتمام الأكاديميين والعامة نحو سلسلة جديدة من المشكلات السياسية التي كانت الليبرالية الجديدة لا مبالية بها.

تمخض أفولُ نجم الليبرالية عن تشجيع واقعيين كثيرين على العودة إلى جذورهم. وحين فعلوا هذا، بادروا، باهتمام متجدد، إلى قراءة أعمال ومؤلفات واقعيين عظماء من القرنين التاسع عشر والعشرين من أمثال ماكس فيبر، إي اتش كار، وهانس مورغنتاو بحثاً عن تصورات ورؤى ذات علاقة بالعلاقات الدولية المعاصرة. وبدورهما فإن فيبر ومورغنتاو كانا متقلين بالديون العائدة لليونانيين، كما هي حال التراث الأوسعِ للواقعية الكلاسيكية. في كتاب **الرؤية المأساوية للسياسة** (٢٠٠٣)، حاولتُ إعادة التقاط حكمة ذلك التراث عبر قراءة معمقة لنصوص توسيديديس، كارل فون كلاوزفيتز، ومورغنتاو[٢]. مشروعي هنا أقل طموحاً؛ محدود هو بوصف فهم القرن الخامس اليوناني للقوة – السلطة وتوظيفه لنقد تصورات حديثة، لاسيما تلك المعطوفة على الواقعية.

حججي مستندة إلى كتابات أيسخيلوس، سوفوكليس، توسيديديس، وأفلاطون. مختلفون هم من نواح كثيرة، غير أنهم يعبِّرون عن جملة من ألوان الفهم المشتركة إلى حد كبير حول طبيعة البشر والعلاقات الاجتماعية. لديهم أشياء كثيرة جديرة بأن نتعلمها حول طبيعة الاجتماع والأُلْفة، حول كيفية الحفاظ على تماسكها بالتعاطف والصداقة، حول دور الحوار والإقناع في نسج هذه الروابط، وحول الأساليب التي من شأن اعتمادها أن يجعل ممارسة السلطة قادرة على تعزيزها أو تقويضها. تقوم خطاباتهم، وخطاباتي أنا، على القاموس الإغريقي استثنائي الغنى، القاموس الذي يفسح في المجال لتحليل أكثر إتقاناً وبراعة لمفاهيم معينة مثل السلطة، القوة، الهيمنة، والإقناع. وهذا القاموس، مع الطريقة التي اتبعوها لتطويره وتوظيفه، يستطيع أن يغني فهمنا للسلطة من نواح

مهمة كثيرة. هو يسلِّط الضوء على الروابط بين السلطة والأغراض التي تُوظَّف لبلوغها، جنباً إلى جنب مع الوسائل المستخدمة لبلوغ هذه الغايات. يوفر القاموس أيضاً إطاراً مفهومياً يميز المصلحة الذاتية المتنورة عن نظيرتها الضيقة، يهتدي إلى استراتيجيات تأثير معطوفة على كل من نمطي المصلحة الذاتية، كما على جملة مضاعفاتهما بالنسبة إلى بقاء الجماعات طويل الأمد.

٢/٢ – تصورات معاصرة

ظلت السلطة، في ميدان العلاقات الدولية، توظَّف، تبادلياً، صفةً مميزة من ناحية ومفهومَ علاقةٍ من ناحية ثانية[٣]. وهذا الترخيم أو الاختزال يعكس إخفاقاً أوسع على صعيد تمييز القدرات والقابليات المادية عن السلطة، والأخيرة عن النفوذ والتأثير. وخلافاً لعدد كبير من أساتذة التنظيرِ اللاحقين، كان الواقعيون الكلاسيكيون يدركون أن القدرات المادية ليست إلا واحداً من العناصر المكوِّنة للسلطة، وأن النفوذ علاقة سايكولوجية (نفسية). فهانس مورغنتاو أكد أن النفوذ نسبي دائماً، محدد الوضع، وكثيف الاعتماد على مهارة الأطراف الفاعلة (اللاعبين)[٤]. ويلاحظ ستيفانو غوزيني أن هذه الحقيقة السياسية تخلق مأزقاً لا مخرج منه بالنسبة إلى النظرية الواقعية[٥]. إذا لم يكن تحديد السلطة وروزها ممكنين بمعزل عن تفاعلات معينة، فإنها لا تستطيع أن توفر أساساً لأية نظريات واقعية استنتاجية.

كذلك تقوم التصورات الليبرالية بالتشديد على القدرات المادية، غير أنها ترجّح كفة القوة الاقتصادية على كفَّة نظيرتها العسكرية. ثمة ألوان فهم ليبرالية تتجاوز القدرات المادية إلى الثقافة، الإيديولوجيا، وطبيعة النظام السياسي – الاقتصادي لأية دولة؛ إلى ما يطلق عليها جوزف ناي – الابن اسم «القوة الناعمة». يميل الليبراليون أيضاً إلى الخلط بين السلطة والنفوذ. كثيرون يفترضون أن القوة الاقتصادية – خشنة كانت أم ناعمة – تجلب النفوذ آلياً[٦]. فناي يسلّم بأن طريقة الحياة الأمريكية بالغة الجاذبية، بل ساحرة، وأن النعم الكوكبية العامة التي

يفترض أنها توفرها بالغة الفائدة، بما يؤدي إلى جعل الآخرين ميالين سلفاً للسير خلف واشنطن(٧). ومثل العديد من الليبراليين يتعامل ناي مع جملة المصالح والهويات على أنها موضوعية، غير إشكالية، ومحددة(٨).

أما الكتابات البنيوية الحديثة فتميز السلطة عن النفوذ، وتسلط الضوء على أهمية السيرورة. فالسرديات الهابرماسية تشدد على الطرق الكفيلة بجعل الحوار حاسماً، وتصف نوعاً من النفوذ الذي من شأنه أن يكون كُلِّي الاستقلال عن القدرات المادية. ادعاءاتها مدهشة بتواضعها. يرى توماس ريسّه أن ليس من شأن الحوار أن يكون حاسماً إلا بين أطراف فاعلة تتقاسم «عالم حياة» مشترك، وفي أوضاع تكون فيها غير متأكدة حول مصالحها، أو حيث تكون المعايير الموجودة معطلة أو متصادمة(٩). يخفق ريسّه وآخرون من مؤيدي العقلانية التواصلية في التمييز بين حوارات وحجج جيدة وأخرى مُقْنِعة - وهي ليست ذاتها على الإطلاق. كذلك هم لا يفيدوننا بما يقوم عليه كلٌ من نمطي الحوارات والحجج، أو كيف نحسم متى تكون الحجة مُقْنعة دون أية محاكمة راجعة مستمدة من حصيلة ما. ثمة مقاربات بنيوية أطول باعاً تبني على الفهم الإغريقي القديم لبلاغة السياسة ولغتها، وترى الحجج الأكثر إقناعاً متمثلة بتلك التي تُديم الهويات أو تمكّنها. فبرأي كريستيان ريوس - سميت «تبقى السلطة السياسية كلها عميقة التحصن بشبكات تبادل اجتماعي وتأسيس متبادل - شبكات من نوعية تنفض يدها من أوهام القسر والرشوة المتقلبة لتتخذ صيغة بنيوية مسلماً بها - وصولاً آخر المطاف إلى اكتساب الشرعية»(١٠).

يقوم اليونانيون، مثل السرديات البنيوية المكثفة، بتركيز اهتمامنا على أسباب الإقناع الكامنة في العمق، بدلاً من الأحداث الفردية(١١). يزودوننا بمقولات مفهوميّة تمكّننا من التمييز بين الأنواع المختلفة من الحجج والخطابات، كما بتعريف متبور سياسياً لما يقوم عليه أي خطاب ناجح. درج الإغريق على تقدير القوى ذات الجاذبية العاطفية، لا سيما لدى كونها منطوية على أفق تدعيم

الهويات. وعلى نحو أكثر أهمية، كانوا مدركين لطاقة العواطف التحويلية؛ لمدى قدرتها على التزاوج مع العقل وصولاً إلى التمخض عن هويات مشتركة؛ كما لنوع من النزوع العام إلى التعاون مع، أو الاقتناع بأطراف فاعلة معينة.

٣/٢- الإقناع والسلطة

يتعين علينا أن نميز هدف الإقناع عن الإقناع بوصفه وسيلة. وكما قيل من قبل، فإن جهود الإقناع (الهدف) تستند إلى مهارات الإقناع لدى الأطراف الفاعلة (الوسيلة) وصولاً إلى تقديم مكافآت مناسبة، إصدار تهديدات ملائمة وذات مصداقية، أو سَوْق حجج بالغة القوة. يقر كل من آيسخيلوس، سوفوكليس، توسيديديس، وأفلاطون بالمعنى المزدوج للإقناع، ويكرسون، مثل نظرائهم الحديثين، على الإقناع وسيلة قَدْراً من الاهتمام لا يقل عما يكرّسونه عليه بوصفه غاية. خلافاً لسلطات معاصرة كثيرة، لا يتمثل هاجسهم الأول بالتكتيكات (أي أفضل وسائل استعراض الصدقية) بل بالأخلاق. هم يميزون إقناعاً يتم بالخداع (**دولوس**)، بالمنطق الأعوج، بالقسر، وبألوان أخرى من المراوغة عن الإقناع (**بيثو**) الذي يتم عن طريق رفع راية أفق بناء الصداقات أو تعزيزها، اجتراح الهويات المشتركة، وترسيخ المعايير والممارسات المبجّلة تبادلياً. يعطفون النوع الأول من الإقناع، الـــ (**دولوس**) على أولئك السفسطائيين الذين كانوا يعلّمون الخطابة والدجالين الساعين إلى كسب تأييد المجلس (الجمعية) بحجج زائفة أو مضلّلة لغايات أنانية. أما النوع الثاني من الإقناع، الـــ (**بيثو**) ، فيقوم، بالمقابل، على توظيف الحوار من أجل مساعدة الأطراف الفاعلة في تحديد برامجهم، وهذه العملية تشمل الطرف المبادر، لا الطرف (الأطراف) الذي يحاول التأثير فيه (ها). يفضي **البيثو** (الإقناع القويم) إلى بناء هويات ومصالح مشتركة عبر تفاهمات، التزامات، وأفعال ممفصلة. ينطلق البيثو (الإقناع) من الاعتراف بالمساواة الوجودية (الأنطولوجية) لجميع أطراف الحوار، ويتقدم ليتجاوز ذلك إلى بناء صرح الصداقات والاحترام

المتبادل. ولا يلبث **البيثو** أن يطمس، الفرق بين الوسائل والغايات لأنه متوفر ذاتياً على قيمة إيجابية، بمعزل عن أية غاية محددة مرغوب بلوغُها.

بعض المؤلفين اليونانيين الذين أعاينهم – لاسيما سوفوكليس– يتعاملون مع **البيثو والدولوس** بوصفهما استراتيجيتين على طرفي نقيض. وهذا يعكس نزوع التراجيديا اليونانية إلى شحن الشخصيات بألوان متطرفة وبالغة العناد من المعتقدات أو الممارسات الخاصة بعضهم ضد بعض بغية الكشف عن عواقبها الإيجابية والسلبية، الحميدة والخبيثة. وأنا أفعل الشيء نفسه، حاذياً حذو الإغريق، إذ أقر بأن التمثيلات الخالصة لأية إستراتيجية تأثير ليست إلا قوالب نمطية. فالـ **بيثو** والـ **دولوس،** مثل أي ثنائيات أخرى أقوم بوصفها، منطويان على شيء أشبه بالنماذج المثالية. والإستراتيجيات الفعلية أو العلاقات السياسية لا تقاربها إلا في حدود، ومن شأنها، عملياً، أن تكون مختلطة.

يرى سوفوكليس، توسيديديس، وأفلاطون **البيثو** إستراتيجية أفعل من **الدولوس** لأنه متمتع بالقدرة على رعاية التعاون الذي يتعالى على قضايا متمايزة، يبني الألفة ويعززها، ويعيد تشكيل المصالح بطرق ميسِّرة للتعاون المستقبلي. وللسبب ذاته إلى حد كبير، يبقى إطار **البيثو** محدوداً؛ هو لا يستطيع إقناع الشرفاء الصادقين بالتصرف ضد قيمهم وهوياتهم. أما **الدولوس** فيستطيع أحياناً جر أطراف إلى منزلقات مثل هذا المسلك. وعلى النقيض من **البيثو،** هو يتعامل مع الناس بوصفهم وسائل لا غايات – وهو تمييز كنتي (نسبة إلى إيمانويل كنت) مضمر عند سوفوكليس ومكشوف عند أفلاطون. وفي **غورغياس،** يتم جعل سقراط يزعم أن الخطابة، كما مارسها السفسطائيون، تتعامل مع الآخرين بوصفهم وسائل لا غايات، في حين يتعامل الحوار معهم بوصفهم غايات بحد ذاتهم، ويناشد الأفضل بالنسبة إليهم.

على الدوام يبقى **الدولوس** أكثر تكلفة بالمعنى المادي لأنه يعتمد على التهديدات والمكافآت. والدول التي تكون قوتها ذات أساس من القدرة في المقام الأول، وتتم ممارسة نفوذها عبر **الدولوس** إلى حد كبير – وكان الإغريق يطلقون على مثل هذه الوحدة السياسية اسم **آرخه** – غالباً ما كانت تشعر أنها

مدفوعة إلى اتباع سياسات خارجية مصممة لمضاعفة القدرات. ربما كانت تبادر، مثلما فعلت أثينا، إلى السعي للتوسع إلى ما بعد حدود طاقاتها وقدراتها. أما **البيثو** فيتوجه، على النقيض من ذلك، نحو تشجيع ضبط النفس.

في الكثير، والكثير جداً، من الأحيان، يكون **الدولوس** (الخداع) هو الاستراتيجية التي يعتمدها الأقوياء، لأن هؤلاء متوفرون على الموارد اللازمة لتوظيفه بفعالية بالغة. وبالنسبة إلى كتابات المسرح ومعهم توسيديديس، يبقى **الدولوس** أيضاً معطوفاً على سيطرة **الآرخه** (الكيان السياسي). وجنباً إلى جنب مع العنف، يكون **الدولوس** تعبيراً جوهرياً عن هذا النوع من الحكم. من الممكن أيضاً أن يتم استخدامه من قبل الضعفاء للإطاحة بسلطة الأقوياء. ففي يوربيديس تلوذ **هيكوبا**، ملكة طروادة، بخداع عدوها بوليمستر لتتمكن من تقييده. الساحرة **ميديا** تعاني من خيبة مضاعفة لأنها بربرية من ناحية وامرأة من ناحية أخرى، إلا أنها تنتصر على جيسون (سارق جزّة الصوف الذهبية في الأسطورة اليونانية) عبر المراوغة والاحتيال.

يشير تحليلي إلى علاقة مثيرة ومركّبة بين السلطة - القوة والأخلاق. ومع أن الإقرار بأن القوة غالباً ما تترجم إلى حق، يتم الكشف عن أن من شأن الحق أيضاً أن يكون قوة. وبقدر مساوٍ من الأهمية، يسوق التحليل خطاباً يشجع على صوغ مصلحة ذاتية متنورة، طويلة المدى، معطوفة على أن عضوية الجماعة والمكانة المرموقة فيها هما الوسيلة الأفعل والأكفأ لامتلاك النفوذ وصونه. ومثل هذه الالتزامات تشكل أيضاً مصدراً قوياً لضبط النفس. لمجمل هذه الأسباب، من ألفها إلى يائها، يبقى السلوك الأخلاقي محكوماً بأن يُفضي - ولعله جوهري حتى - إلى الأمن القومي.

٢/٤- الآرخه

عموماً درج اليونانيون على استخدام كلمتين للدلالة على السلطة - القوة : **كراتوس** و **دوناميس**. فعند هوميروس، **كراتوس** تعني القوة المادية اللازمة للتغلب على خصم أو إخضاعه. ومع أن إغريق القرن الخامس لم يعمدوا، دائماً، إلى

التمييز الواضح بين هاتين الكلمتين، فإنهم ظلوا ميالين إلى فهم **الكراتوس** أساساً **للدوناميس**. لعلها قريبة من فكرتنا عن القدرة المادية. أما **الدوناميس** فهي، على النقيض، قوة مبذولة في أثناء الفعل والحركة، مثل مفهوم الطاقة في الفيزياء.

يقوم **الآرخه** - حكم الآخرين - على أساس **الكراتوس** (القدرات المادية)، ويبقى، بالضرورة، حريصاً على إدامة ذاته عبر آليات **الدوناميس** (عمليات استعراض القوة). القدرة المادية المتفوقة توفر الأساس اللازم للاجتياح أو القهر. أما النفوذ فيتم صَوْنُه لاحقاً عبر المكافآت والتهديدات، الجزَر والعُصيّ. مثل هذه السياسة تفرض أعباء جدّية على الموارد، وتشجع أي آرخه على توسيع قاعدة موارده. أقدمت أثينا على هذا عبر التوسع الإقليمي والتجاري، ولكن حتى أكثر عن طريق انتزاع الجزية والضرائب، ما أدى إلى تعزيز هائل لأسطولها.

الآرخه تراتبي - هرمي دائماً. وليس من شأن التحكم أن يجيز المساواة، وأية بنية سياسية دكتاتورية - فاشية مناسبة لتدفق السلطة المركزية نزولاً وتدفق الموارد أفقياً من الأطراف إلى المركز. ما إن يتم تأسيسها، تصبح صيانة التراتبية الهرمية هدفاً مهماً من المرتبة الثانية، هدفاً يكون مَنْ هم في السلطة جاهزين غالباً لاستخدام جميع الموارد التي هي بحوزتهم من أجله ... أقرَّ الأثينيون صراحةً بأن استقلال جزيرة ميلوس كان من شأنه، بتحدّيه لتلك التراتبية الهرمية، أن يشجّع حلفاء أقوى على تأكيد ذواتهم، بما يمكن أن يفضي إلى تفكيك إمبراطوريتهم. ودأب الاتحاد السوفييتي الذي كان آرخه كلاسيكياً آخر، إلى التدخل بين الحين والآخر في أوروبا الشرقية للسبب ذاته. **فالآرخه** الناجح بحاجة إلى قدرات مادية لافتة إضافة إلى ضبط النفس. ثمة عوائد متضائلة لعمليتي التوسع الإقليمي ونهب الموارد. فعند نقطة معينة، يؤدي المزيد من السلب إلى تشجيع المقاومة الفعّالة ويجعل صون **الآرخه** حتى أكثر اعتماداً على عمليات استعراض التصميم، قمع الخصوم، وصون التراتبية الهرمية. وجميع هذه الردود تتطلب كميات أكبر من الموارد، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى تشجيع المزيد من التوسع والسطو على الموارد. لأسباب سياسية، تنظيمية، ونفسية (سايكولوجية)، يبقى ضبط النفس استثنائي الصعوبة بالنسبة إلى أي

آرخه. فالتراتبية الهرمية التي لا تعرف معنى الحدود أو القيود الأخرى - وهي القاعدة السياسية **للآرخه** - تجعل تجاهل مصالح ورغبات الرأي المحلي والدول التابعة أيسر، تعزل من هم في كراسي السلطة عن أولئك الذين يضطهدونهم، وتضيق نقطة تركيز الأوائل حاصرة إياها بالجهود الرامية إلى صيانة سلطتهم أو تعزيزها. من شأنها، مع مرور الزمن، أن تنتج طبقة حاكمة - مثل مواطني أثينا، مالكي العبيد في الجنوب الأمريكي ما قبل الحرب (الأهلية) ، الجهاز الحزبي (النومنكلاتورا) في الاتحاد السوفييتي السابق، أو الحزب الشيوعي الصيني الحالي - طبقة تسهم عِشْرتُها، تجاربها الحياتية، وتوقعاتها في جعل اللامساواة التي تسند **الآرخه** كله تبدو طبيعية، وطبقة باتت عمليات السلب والنهب واضطهاد المعارضين أموراً عادية مألوفة بالنسبة إليها.

يقوم توسيديديس بعرض النظير السياسي لما كان سيصبح قانون الحركة الثالث عند نيوتن: من المحتمل أن يتوسع أي **آرخه** إلى أن يتم لجمه بقوة معاكسة ومساوية. وفرط التوسع الإمبريالي **الدوناميس** المتجاوز للحدود القابلة على نحو معقول للإدامة من قبل **الكراتوس** - يشكل استنزافاً خطيراً للقدرات، لاسيما حين يؤدي إلى توريط أي **آرخه** في حرب لا يستطيع النظام كسبها ولا الخروج منها إلى سلم قائم على المساومة خشية الظهور بمظهر الضعف على الصعيدين الداخلي والخارجي. في مثل هذا الظرف يبدو القادة متزايدي اليأس ومستعدين، ربما للإقدام على مغامرات حتى أكبر وأخطر لأن من الأسهل عليهم أن يتصوروا العواقب الكارثية بدلاً من التغاضي عنها. ألقت أثينا بكل آيات التحوّط والحذر في مهب الريح وغزَت صقلية، لا انتظاراً لمكافآت مادية وحسب، بل وأملاً بأن يكون من شأن انتصار كبير في **إغريقيا العظمى** أن يجبر إسبارطة على استجداء السلام والصلح. وفي زماننا نحن قامت النمسا - المجر بغزو صربيا تجاوباً مع الاستياء القومي في الداخل، وشنّت اليابان هجوماً على الولايات المتحدة أملاً بأن يكون من شأن انتصار محدود في المحيط الهادي أن يقوّض المقاومة في الصين، وأقدمت ألمانيا النازية على غزو روسيا عندما عجزت عن إركاع بريطانيا. وهذه المغامرات كلها انتهت بكوارث.

٢/٥- الإقناع

كان قدماء اليونانيين، كما أشرت في المقدمة، يميّزون بين إقناع قائم على الخداع **(دولوس)**، على المنطق الأعوج، وعلى الأشكال الأخرى من المغالطات اللفظية، وإقناع **(بيثو)** مستند إلى الحوار الصادق. يتحلى الـ **(بيثو)** بالصراحة والشفافية ويبلغ هدفه عبر الوعد بإيجاد وإدامة هويات فردية وجماعية عن طريق عمليات أداء مشتركة. وبوصفه شكلاً من أشكال النفوذ، يبقى محصوراً بسلوك يراه الآخرون داعماً لهوياتهم ومصالحهم. غير أنه يظل أكثر كفاءة من **الآرخه** لأنه لا يستهلك أيّة قدرات مادية في عمليات استعراض التصميم، التهديدات، أو الرشا.

يتم استكشاف التناقض بين الإستراتيجيتين في **أورستيا** آيسخيلوس. ففي **آغاممنون** أولى مسرحيات الثلاثية، تقوم كليتمنسترا بتوظيف الـ (دولوس) [الخداع] للاحتيال على زوجها، العائد لتوه من حرب طروادة، وجعله يدوس جلباباً أحمر نشرته أمامه. تلفه بالجلباب لشله كي تتمكن من قتله بخنجر. في المسرحية الثانية، **حاملات القرابين**، يلوذ أورستس بالـ **(دولوس)** ليفوز بفرصة دخول القصر وقتل كليتمنسترا وعشيقها، آيغيسثوس. أما في المسرحية الأخيرة، **إلهات الانتقام** (يومنيدس)، فأثينا تكيل المديح للـ **(بيثو)** والغايات الحميدة التي يخدمها وتوظفه لوضع حد لملاحقة إلاهات الانتقام لأورستس، لإنهاء الصراعات الدامية التي لم تُفِدْ إلا في خراب بيت أتريوس، ولإحلال القانون العام محل القانون القبلي (الأسطر ٩٥٨-٩٧٤). من الواضح أن الخداع (دولوس) مرتبط بالعنف والظلم. حتى حين يجري توظيفه لبلوغ العدالة بصيغة الانتقام يبقى الدولوس منطوياً على أفعال ظلم جديدة تؤبِّد دوّامة الخداع والعنف. يمر المهرب الوحيد من الحلقات الشيطانية المفرغة عبر الـ (بيثو) [الإقناع] والضبط المؤسَّسي للصراع، ذلك المنطوي على طاقة تغيير الأطراف وعلاقاتهم. وهذا التغيير معبَّر عنه برمز الهوية الجديدة المتبنّاة من قبل إلهات الانتقام - **اليومنيديس**، أو متمنيات الخير - اللواتي تجري مرافقتهن، في ختام المسرحية، إلى مأواهن الجديد في حجرة تحت مدينة أثينا.

وعلى الرغم من أن الثلاثية تدور، ظاهرياً، حول بيت أو عائلة آتريوس وتنظيم الصراعات العائلية والأهلية، فإنها تتولى أيضاً تناول العلاقات الدولية. عدد كبير من الشخصيات الرئيسية عناصر مركزية في حرب طروادة. هَلِنْ متزوجة من منيلاوس، وإغواؤها واختطافها من قبل باريس يؤديان إلى إشعال فتيل الحرب. لن يمكن غسل العار الذي لحق بمنيلاوس ما لم تتم استعادة هَلِنْ وتدمير المدينة التي آوتْها. يتولى آغاممنون، أخوه - أخو منيلاوس - وملك آرغوس، قيادة الحملة الإغريقية على طروادة. تبدأ **الأورستيات** (الثلاثية) بعودته إلى آرغوس بعد غياب دام عشرة أعوام. في الفترة الفاصلة، تكون زوجه كليتمنسترا قد اتخذت من آيغسثوس، ابن ثيستس، عشيقاً. من دوافعها لقتل زوجها إقدام الأخير من قبل في آوليس بالتضحية بابنتهما إيفيجينيا استجابة لنبوءة أن ذلك كان ضرورياً لضمان رياح مناسبة لمغادرة الأسطول اليوناني المبحر نحو طروادة.

لعنة الأتاردة (عائلة أتريوس) [*Atridae*] وحرب طروادة وثيقتا الترابط أيضاً من حيث أصولهما: كلتاهما خرجتا من رحمي انتهاكين خطيرين لصداقة الضيف (**كسينيا**)، أحد أهم الأعراف في يونان عصر البطولة. ففي طبعة آيسخيلوس، تبدأ مشكلات عشيرة الأترايدي مع قيام ثيستس بإغواء زوج أخيه أتريوس. وهذا الانتهاك لناموس العائلة يعقبه آخر أكثر إثارة للرعب. يتظاهر أتريوس بالعفو عن ثيستس ويمكّنه من العودة إلى البيت حيث يُدعى إلى وليمة. في الأثناء، يكون أتريوس قد قتل اثنين من أولاد ثيستس ووضعهما في حساء يقدمه لثيستس. يؤدي هذا إلى حفز الابن الباقي، آيغسثوس، على إغواء كليتمنسترا ومساعدتها على قتل آغاممنون، ابن أتريوس. لعنة الأترايدي وحرب طروادة تتكشفان بوصفهما سلسلة أعمال انتقامية متصاعدة. لو أمكن التغلب على لعنة الأترايدي عبر الإقناع، الـــ (بيثو) والضبط المؤسسي، لبات هذا ممكناً أيضاً، ربما، بالنسبة إلى الصراعات المهلكة بين معشر الإغريق، نظراً لصدورهما عن الأسباب ذاتهما وخضوعهما للديناميات نفسها.

الـــ (**بيثو**) محوري أيضاً في مسرحية **فيلوكتيتس** لسوفوكليس، تلك التي تم إخراجها عام ٤٠٩ ق.م. قبل هزيمة أثينا في الحرب البيلوبينيزية بخمس

سنوات. كانت التراجيديا الإغريقية عميقة التأثر بعقدين من الحرب، بالطاعون، بانهيار الثقافة الأثينية الأهلية، وبعودة انبثاق صراع طائفي حاد. يبقى سوفوكليس ويوربيديس أقل اقتناعاً من آيسخيلوس الذي كان يكتب، قبل جيل، أن من شأن العقل والحوار أن ينجحا في التغلب على الصراع، أو، أقله، في إخراسه. مسرحياتهما توحي بأن الصراعات الأهلية متشعبة، متعددة، متقاطعة، متداخلة، ومستوطنة، وأصعب، إذاً، على الحل. غير أنهما، مع ذلك، يبحثان عن طريقة ما لاستعادة الخطاب التمديني في بيئة أثينا أواخر القرن الخامس شديدة الاستقطاب الحزبي والصراعات.

مثل تراجيديات كثيرة، تجري أحداث فيلوكتيتس في أثناء حرب طروادة. كان والد فيلوكتيتس ممنوحاً قوس هرقل لأنه كان قد أصاب محرقة جنازة ذلك البطل. ورث فيلوكتيتس القوس، وتدرب حتى غدا رامياً ماهراً، أستاذاً في الرمي. وعلى الطريق إلى طروادة لدغتْه أفعى ما أدى إلى بقائه مبتلياً بجرح نتن متقيّح. الرائحة النتنة المنبعثة من اللدغة، وصرخات الألم المتكررة الصادرة عن فيلوكتيتس دفعت اليونانيين إلى تركه في جزيرة ليمنوس فيما كان نائماً. وبعد سنوات من الحرب غير الحاسمة، يتلقى اليونانيون نبوءة تقول إن طروادة لن تسقط ما لم يظهر فيلوكتيتس وقوسه في ساحة القتال. يسارعون إلى إيفاد أوديسوس ونيوبتولموس بن آخيل من أجل استعادة الرامي والقوس، وتبدأ المسرحية مع وصولهما إلى الجزيرة.

يبقى أوديسوس وفياً لسمعته بوصفه أستاذ خداع؛ يلوذ بالكلمات الناعمة **(لوغوي مالثاكوي)** لإقناع نيوبتوليموس بالسير قدماً في خطته القاضية بالتظاهر بالصداقة مع فيلوكتيتس من أجل سرقة القوس. هو يفعل هذا باصطناع صراع لا حلّ بادياً له بين مكوّنين مهمين لهويته: الرجل الشريف المستعد لتجرُّع كأس الإخفاق دون الانزلاق إلى العار والخداع، واليوناني الملتزم بهزيمة طروادة. في اللحظة الأخيرة يبادر أوديسوس إلى طرح رأيه حارماً نيوبتوليموس من أية فرصة للتأمل.

فيلوكتيتس شخص مستقيم، صادق، شريف، ودود، وكريم، سرعان ما ينجح نيوبتوليموس في بناء صداقة حقيقية معه. ومع تعرض فيلوكتيتس للهزال جراء اللدغة، يقدّم قوسه إلى نيوبتوليموس أمانة، وحين يستيقظ من نومه المحموم يشعر بالسعادة لأن نيوبتوليموس قد وفى بوعده ولم يتركه. في الفترة الفاصلة، كان الكورس قد ناشد نيوبتوليموس، عبثاً، أن يهرب مع القوس. ثم يحاول نيوبتوليموس، دون حماسة، أن يقنع فيلوكتيتس بمصاحبته إلى طروادة مغرياً إياه بأنه سيجد هناك علاجاً لجرحه. يكتشف فيلوكتيتس هذه الخدعة، ويطالب باستعادة قوسه. في البداية يرفض نيوبتوليموس تلبية الطلب، قائلاً لنفسه إن العدالة، المصلحة الذاتية، والضرورة، قبل كل شيء تلزمه بالانصياع للأوامر التي قضت بإعادة القوس إلى طروادة. فيلوكتيتس حانق، وتصميم نيوبتوليموس يصاب بالوهن. يعود أوديسوس ويهدد بإجبار فيلوكتيتس على ركوب السفينة أو تركه في الجزيرة مع القوس. يبدو أوديسوس فائزاً، إذ يغادر بصحبة نيوبتوليموس مع القوس. غير أن نيوبتوليموس، الذي حل عقدته الأخلاقية أخيراً، يعود ليعيد القوس لأنه يكتشف أن ما هو عادل (ديكايوس) يفضّل على ما هو مجرد ذكاء (سوفوس). يهدد أوديسوس بإشهار سيفه، على نيوبتوليموس أولاً، وضد فيلوكتيتس بعد ذلك. يرفض نيوبتوليموس أن يستسلم للخوف، كما يفعل فيلوكتيتس، الذي يسحب قوسه ويسدد سهماً على أوديسوس. يسارع نيوبتوليموس إلى الانقضاض على ذراعه ويبلغه بأن ليس من شأن العنف أن يجلب شرفاً لأي منهم. وعندئذ يوافق فيلوكتيتس على الذهاب طوعاً بصحبة نيوبتوليموس وأوديسوس إلى طروادة.

يخفق أوديسوس في التقاط الحقيقة الجوهرية المتمثلة بأن الثروة الرئيسية ليست مادية، بل اجتماعية وثقافية. قائمة هي على علاقات الثقة التي نبنيها مع الجيران والأصدقاء عبر الحوار الصادق، وجملة أشكال الألفة والتوادّ التي يعززها هذا الحوار. من المؤكد أن أوديسوس راغب في استخدام أية وسيلة لبلوغ غاياته لأنه مفتقر لأي تعريف للذات خلف جملة الغايات التي يستطيع تحقيقها. هو عاجز عن مساءلة تلك الغايات أو الوسائل التي توفر إمكانية بلوغها. محاولاته الرامية إلى ممارسة القوة عبر الخداع والتهديدات تخفق، تاركة إياه

منبوذاً[١٢]. يكاد أوديسوس أن يفرض إرادته على بَطَلَيْه كليهما، ولا يخفق إلا لأن نيوبتوليموس وفيلوكتيتس قد توصلا إلى اجتراح صداقة قائمة على الثقة والاحترام المتبادلين. يؤدي التزام نيوبتوليموس العاطفي إلى إعادة تواصله مع ذاته الحقيقية ومع القيم التي تجعله مَنْ يكون، كما تمنحه التصميم والإقدام اللازمين للعودة إلى فيلوكتيتس مع قوسه، للاعتذار عن حصوله عليه بالاحتيال، وللتصدي لأوديسوس شديد الغضب. كذلك لا يلبث الجسر العاطفي الذي يقيمه نيوبتوليموس وفيلوكتيتس أن يدفع الثاني إلى تصور نوع من اللقاء بينه وبين هرقل، الذي يبلغه بأن قَدَرَه هو أن يذهب إلى طروادة بصحبة نيوبتوليموس فيفوز بالمجد هناك. يوافق على مواصلة السير لأنه هو نفسه أيضاً قد تمت استعادته شخصاً كاملاً عبر علاقته مع نيوبتوليموس.

(نحو عام ٤٣٠ ق.م) قام غورغياس بوصف اللغة (لوغوس) بأنها «سلطان عظيم يحقق أقدس المآثر بأصغر الأجسام وأقلها ظهوراً». حين يتم توظيف اللغة بالترادف مع الإقناع (بيثو)، فإنها «تشكل الروح كما تتمنى»[١٣]. يشيد توسيديديس بقوة اللغة وقُدْرتها على إيجاد الألفة وإدامتها، إلا أنه يقر بمدى سهولة امتلاكها للقدرة على تدمير تلك الألفة حين يوظفها أذكياء لغايات أنانية. جادلتُ في مكان آخر قائلاً إن إحدى الأطروحات المفتاحية لهذا النص هي العلاقة بين الأقوال، الـ (لوغوي) والأفعال، الـ (إيرغا) [١٤]. الكلام يشكل الفعل، ولكن الفعل يغير الكلام، يحوله. يلقن كلمات ومعاني جديدة، ويستطيع أن يُفْسد كلمات موجودة عن طريق إعطائها معاني مناقضة مئة بالمئة لمعانيها الأصلية. أنشوطة التغذية الراجعة الإيجابية بين الـ (لوغوي) والـ (إيرغا)، بين الكلمات والأفعال - أطروحة «أركيولوجيا» توسيديديس - تمخضت عن الـ (نومي) [جملة الأعراف، العادات، القواعد، المعايير، والقوانين] التي جعلت الحضارة الإغريقية ممكنة. وروايته اللاحقة لقصة الحرب البيلوبونيزية تبين كيف تم تحريف الكلمات وتحويرها لتشجيع وتسويغ أفعال متحدية للـ (نوموي)، وكيف كانت هذه العملية مسؤولة عن أكثر أشكال الصراع (ستاسيس) الأهلي الذي أجهز على هيلاس (اليونان) تدميراً[١٥]. بالنسبة إلى توسيديديس، كان الـ (دولوس)، الخداع، سبباً

مهماً للحرب. هو أمر معلن في كلمات النص الافتتاحية (١-٣٢-٤٤): مناشدات الكورسيرائيين والكورنثيين للمجلس الأثيني من أجل إقناعه ودفعه إلى الإقلاع عن الدخول في حلف دفاعي مع كوسيرا (الاسم القديم لجزيرة كورفو).

الكلمات هي التقليد المطلق، وهي الأخرى تذعن للـ (ستاسيس)، الصراع بمعنى أن النقاش المتمدن مستبدل بخطاب ممزق يختلف فيه الناس حول معاني الكلمات والمفاهيم التي يدعمونها ويكافحون من أجل فرض معانيهم على الآخرين – كما فعل أوديسوس مع فيلوكتيتس. والمعاني المبدلة غيّرت طريقة تفكير الناس بعضهم عن بعض، عن مجتمعهم، وعن واجباتهم إزاءه، كما أفضت إلى تشجيع النزعات البربرية والعنف عبر نسف التقاليد العريقة مع جملة القيود والضوابط التي كانت تطبقها. يعزو توسيديديس (٣-٨٢) هذه السيرورة إلى «شبق السلطة الناجم عن الجشع والطمع؛ ومن أرحام هذه العواطف الجياشة خرج عنف الأطراف لحظة انخراطها في النزاع». قادة الفرق الديمقراطية والأرستقراطية:

> ***ظلوا يلتمسون جوائز لأنفسهم في تلك المصالح العامة التي دأبوا على التظاهر برعايتها، وعازفين عن التخلي عن أية وسيلة في صراعهم من أجل الصعود، منخرطين في مبالغات مباشرة؛ دون أي توقف عندما يستدعيه العدل أو خير الدولة، بل جاعلين مزاج اللحظة شعارهم الوحيد، ومستحضرين بجاهزية موازية شجب أي حكم ظالم أو سلطة الذراع القوية (الباع الطويل) على الشّبَق المسعور لعداوات الساعة.***

لا يأتي توسيديديس على ذكر إلا القليل من أمثلة الـ (بيثو)، الإقناع. لعل الأهم هو خطاب بريكليس التأبيني، الذي يقلب اعترافاً مهيباً بتضحيات من سقطوا إلى إحياء حماسي لذكرى أثينا وقيمها، وكيف يتم صونها بآيات المحبة، التضحية، وضبط النفس لدى مواطنيها. يقول بريكليس كلاماً صريحاً، مباشراً، معترفاً بأن الإمبراطورية الأثينية باتت شبيهة بنظام استبدادي من بعض النواحي. غير أنها محتفظة بالهيمنة (**هَغمونيا**) ومحققة للتميز (آريته) عبر إظهار الكرم (**تشاريس**)

مع حلفائها ((2.34.5). يقول للمجلس «على صعيد الكرم نحن فريدون بالمثل، إذ نكسب أصدقاءنا عبر إغداق الخدمات لا تلقيها» (2.40.4). فالكرم **(تشاريس)** كان عامل تشجيع للولاء، ضبط النفس، والسخاء المستند إلى مبدأ التبادلية. وقد كان مع الـــ **(فيليا)**، الصداقة، أساس العلاقات الأهلية فيما بين الأشخاص كما بين المدن.

إلى هذه المحطة من النقاش، دأبتُ على تأكيد النتائج الإيجابية للـــ **(بيثو)**، للإقناع، والعواقب السلبية للـــ **(دولوس)**، للخداع. هل ثمة أية ظروف قد يكون فيها الـــ **(دولوس)** مفيداً، والـــ **(بيثو)** ضاراً؟ ختام مسرحية **فيلوكتيتس** يقنعنا بأن من الممكن الجمع بين **بيثو** و **دولوس** جمعاً ناجحاً. يقول هرقل لآخيل إنه لا يستطيع احتلال طروادة دون مساعدة فيلوكتيتس، ولكنهما إذا تعاونا مثل أسدين توءمين في الصيد، سيتغلبان على إليوم. سيستخدم فيلوكتيتس قوس هرقل لقتل باريس وأوديسوس، وكما هو معلوم لدى قراءة هوميروس، كان سيدبر خطة «حصان طروادة» لتمكين الإغريق من التوغل في المدينة.

أحياناً يتم إيراد مناقشة توسيديديس كما لو كانت مثالاً أقل غموضاً عن فوائد الـــ **(دولوس)**. في هذه الحادثة ينجح ديودوتوس في إقناع المجلس الأثيني بعدم إعدام جميع البالغين الذكور في جزيرة لسبوس، والاكتفاء بعدد محدود من الأرستقراطيين الذين يمكن عَدُّهم مسؤولين عن العصيان. يعترف صراحة بأنه لم يعد من الممكن الدفاع عن أية سياسة باسم العدالة؛ لن يتصرف الأثينيون إلا من منطلق المصلحة الأنانية. يحقق الفوز باستخدام مهارته الخطابية المعتبرة لحجب مناشدة قائمة على العدل في لغة المصلحة الأنانية (3.36-49). ثمة فيض من الأمثلة الحديثة. حظي فرانكلن روزفلت بإطراء شبه موحَّد من جانب المؤرخين على الطريقة غير الصادقة بلاغياً، ولكن الفعالة والناجحة استراتيجياً التي اعتمدها لتكليف القوات البحرية الأمريكية بالاشتباك مع الغواصات الألمانية في الأطلسي قبل انخراط أمريكا في الحرب. ومتشبهاً بروزفلت خاض لِندون جونسون حَمْلَتَه بوصفه مرشح السلام وسرعان ما استغل هجوماً مزعوماً على القطع البحرية الأمريكية في خليج تونكين للتدخل عسكرياً في فيتنام. نظراً لانتهاء تلك الحرب بكارثة، لا يكف المؤرخون عن شجب خداع جونسون. ساق

جورج دبليو بوش ومستشاروه فيضاً من المزاعم الزائفة لكسب موافقة الجمهور والكونغرس على غزو العراق. لم يحن الوقت بعد لإصدار حكم حاسم، غير أن ما يبدو قويَّ الاحتمال هو أن التاريخ لن يكون أقل انتقاداً في حكمه على **دولوس** بوش منه في حكمه على **دولوس** جونسون.

روتينياً يؤمن القادة بأنهم أفضل من الرأي العام في معرفة ما هو خير لبلادهم، ويشعرون بأن هناك ما يبرر لهم استخدام **الدولوس** (الخداع) لبلوغ أهداف خططهم. حتى عندما تكون خططهم في خدمة المصلحة الوطنية، هم يخاطرون بمفاقمة المشكلة السياسية عبر جعل الجمهور أقل تجاوباً مع الخطابات الصادقة، والأكثر تعقيداً على نحو محتوم، في المستقبل. يقوم توسيديديس باستخدام تسلسل خطاب بريكليس التأبيني، وجملة المناقشات الميتيلينية والصقلية لتعقب هذا التدهور. بكل بساطة، كثيراً ما يكون **الدولوس** فرصة سياسية مناسبة؛ يلوذ به القادة السياسيون لأنه الأسلوب الوحيد، أو، أقله، الأسلوب الأيسر، للفوز بتأييد الجمهور.

لهذه الأسباب لم يكن اعتراض أفلاطون على **الدولوس** مجدياً. أدرك أن البلاغة هي قلب السياسة، وراح يطور الحوار بديلاً من الخطب سريعة الانزلاق إلى التعويل على **الدولوس**. بعيداً تماماً عن قدرة الحوار على إنتاج حصائل إجماعية عبر العقل، كان التبادل الحر للأفكار بين الأصدقاء والنقاش القائم على الأخذ والعطاء منطويين على طاقة تعزيز روابط الصداقة والاحترام التي هي أساس الألفة. يصور أفلاطون حياة سقراط حواراً مع دولة مدينته (مع بوليسه)، وقبوله بحكم الإعدام الصادر عنها التزاماً أخيراً من جانبه بصون تماسك ذلك الحوار ومبدئه. يقوم أفلاطون بتركيب حواراته للإيحاء بأن مواقف سقراط لا تمثل أي نوع من أنواع الحقيقة النهائية. كثيراً ما يبادر المحاورون إلى سوق أطروحات يعجز سقراط عن دحضها كلياً، أو يفضّل ألا يدحضها، ما يشجع القراء على تطوير تأمل كاملي للحوار يقر بأن من شأن العُقَد غير المحلولة أن تفضي إلى أشكال أعمق من الفهم وأن تشكل الأساس المناسب لسلوك قائم على التعاون.

إنعاش التأكيد السقراطي للحوار تم في القرن العشرين وبات مركزياً بالنسبة إلى فكر وكتابات شخصيات متنوعة تنوع ميخائيل باختن، هانس-غيورغ غادامير، ويورغن هابرماس. فباختن يرى أن التأمل حتى الانعزالي المتوحد مستمد من حوارات مع آخرين نناضل ضدهم أو نتصارع معهم من أجل تثبيت أقدامنا وترسيخ أفكارنا[١٦]. و«انتقاد» هابرماس «للإيديولوجيا» دفعه إلى اقتراح حوار متحرر من الإكراه والقسر يمكّن المشاركين من تبرير دعاواهم أمام جمهور موسع وافتراض وجود «وضع خطابي مثالي»، يكون فيه المشاركون راغبين في الاقتناع بأفضل الخطابات والحجج[١٧]. لأشكال فهم الإغريق للإقناع **(بيثو)** جوانب كثيرة مشتركة مع، ولكن دون أن تكون هي ذاتها، تصوُّر هابرماس للعقلانية التواصلية. يكثر هابرماس من التشديد على الجدل المدعوم بالعمل بين متساوين، وعلى قابليته للإقناع - حصيلة جوهرية جداً بالنسبة إلى الديمقراطية. الـ **(بيثو)** يثمِّن العقل، ولكن ليس من أجل قابليته للإقناع بمقدار ما هو من أجل قابليته للتبشير بالشفافية والصدق. هاتان القيمتان تسهمان في بناء الثقة والصداقة اللتين يستند إليهما آخر المطاف النزوع الكامن في العمق إلى التعاون كما إلى الاقتناع.

أما تصور غادامير للحوار فهو أقرب إلى اليونانيين، إذ الحوار، بالنسبة إلى غادامير «هو فن الانخراط في حديث» ويشمل فن خوض النقاش والحديث مع الذات والسعي الحثيث لفهم هذه الذات[١٨]. لسنا هنا بصدد أي منهج، بمقدار ما نحن أمام مشروع فلسفي يضع الناس في تماس مع أنفسهم وآخرين ويكشف لهم جملة التصميمات، التوقعات، والبصمات القَبْلية المقيمة في مفاهيمهم. من شأن اختبار الآخر عبر الحوار أن يفضي إلى **اكستاسيس** (*exstasis*)، أو تجربة أن يكون المرء خارج نفسه. وعبر هذه الوسيلة يقوم الحوار بمساعدة الناس الذين ينطلقون من ألوان متباينة من الفهم على الوصول إلى إجماع فلسفي وسياسي ملزم. وعلم التأويل النقدي بأوسع معانيه إن هو إلا محاولة لتجاوز بُنى الثقافة والسلطة عبر قطيعة جذرية مع فهم النفس الذاتي[١٩].

لتشكيل الإقناع هذا مضاعفات مهمة بالنسبة إلى نظرية السلطة والنفوذ وممارستهما. وعلى النقيض من **آرخه** الناتج عن، والمدعوم بكل من العنف،

التهديدات، ودولوس (الخداع)، تقوم الهيمنة: **هغمونيا**، وجوداً ودعماً، على **البيثو** (الإقناع) والمكافآت. وهي ليست ممكنة إلا في إطار جماعة يتقاسم أعضاؤها قيماً جوهرية، جماعة محصورة بنشاطات مفهوم أنها داعمة لمصالح وهويات مشتركة. كذلك يمكن **للبيثو** أن يسهم في إيجاد جماعة كهذه. ومع أن الأمر استراتيجية تأثير معطوف على الهيمنة (**هغمونيا**)، فإنه مستقل إلى حد كبير عن القدرات المادية. إلا أنه يستطيع أن يعزز تلك القدرات لعدم حاجته إلى الممارسة المطَّردة لعملية استعراض القوة (**دوناميس**).

ثمة واقعيون كلاسيكيون مثل هانس مورغنتاو كانوا متنبهين أيضاً إلى أن السلطة مفرطة الفعالية حين تكون مفرطة الخفاء. في أول مؤلفات ما بعد الحرب كتب مورغنتاو يقول: «ولد الإنسان شغوفاً بالسلطة، غير أن وضعه الفعلي يجعله عبداً للسلطة وللآخرين»[٢٠]. يحرص البشر على كبت هذه الحقيقة غير السارّة، وعلى أولئك الذين يريدون ممارسة السلطة أن يساعدوهم في ذلك، كما كتب مورغنتاو. القادة الأذكياء يطرحون التبريرات أو يستحضرون الإيديولوجيات التي تجعل «المصالح وعلاقات القوة – السلطة... تبدو أشياء مختلفة عما هي بالفعل». وحيثما يكون ممكناً، يتعين عليهم أن يقنعوا الآخرين الذين يجب أن يذعنوا لإرادتهم بأنهم يتصرفون وفقاً لمصلحتهم أو لمصلحة الجماعة[٢١]. لمجمل هذه الأسباب، أصرّ مورغنتاو على أن «ما هو مطلوب للإمساك بزمام السياسة الدولية لا يتمثل بعقلانية المهندس بل بحكمة رجل الدولة، السياسي، وقوته الأخلاقية– المعنوية»[٢٢].

٢/٦- السلطة والأخلاق

في الخطابات الحديثة يجري عَدُّ الأخلاق والسلوك عموماً موضوعي بحث ومساءلة متمايزين جراء فهمهما بوصفهما مشتقين من مبدأين مختلفين. وواقعيو حداثة كثيرون يرون هذين المبدأين متناقضين؛ لا الوقت كله بالتأكيد، ولكن بما يكفي من التكرر لاعتماد تراتبية – هرمية واضحة تحتل فيها الاعتبارات المستندة إلى المصلحة موقع القمة. وبنظر التراجيديين الإغريق، لم

يكن ثمة أي فصل درامي - مسرحي بين الأخلاق والمصلحة. وكتاباتهم تبين كيف أن الأفراد أو الدول التي تقطع العلاقات المحدَّدة للهوية تدخل في عالم عَتَبي (نسبة إلى عَتَبة) يتولى فيه العقل، متحرراً من العواطف والمشاعر، مهمة دفعها نحو التصرف بطرق مدمِّرة للذات. في الستاسيمون الأول (الأسطر ٢٦٧-٢٦٩) من مسرحية **أنتيغون** تعلن الجوقة: «حين يمتثل الإنسان للقوانين ويحترم العدل، ترفع المدينة رأسها كبرياء... أما حين يبقى الإنسان متأرجحاً بين اليمين واليسار بين جهة وأخرى، وحين يتم انتهاك القوانين، وعَدُّها بلا قيمة، فإنه – الإنسان – شبيه بشخص دون مدينة، خارج الحدود الإنسانية، في حالة رعب، في وضع ملوَّث، لا بد من تجنبهما».

ومثل الجوقة في **أنتيغون**، اعترف توسيديديس - لعله آخر التراجيديين العظماء - بقدرة البشر الاستثنائية على توظيف الطبيعة لخدمة غاياتهم الخاصة، ونزوعهم إلى تدمير ما أمضوا أجيالاً لبنائه عبر الحرب والعنف الأهلي. تعكف كتاباته على استكشاف شروط الأنظمة المستقرة، لكنها تنم عن نزعة تشاؤمية حول قدرة الأقوياء على التحلي بضبط النفس. ومثل آيسخيلوس، رأى نوعاً من الترابط الوثيق بين التقدم والصراع. أدرك أن التحديات العنيفة للأنظمة الداخلية والدولية تكون، حسب أقوى الاحتمالات، متزامنة مع فترات القلق والاختمار على الأصعدة السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، والفكرية- الثقافية.

كان توسيديديس صديقاً لسوفوكليس ويوربيديس، وكتب ما يمكن عده نصاً تراجيدياً[٢٣]. فالتراجيديا تقدم، من نواح كثيرة، الرؤية العالمية الكامنة في عمق ما باتت تُعرف باسم الواقعية الكلاسيكية. أنموذجها الحديث البارز هانس مورغنتاو منتسب، في المقام الأول، إلى هذه المدرسة. أواخر القرن الثامن عشر، توجه مثقفون ألمان نحو التراجيديا مثالاً لإعادة تأسيس الأخلاق والفلسفة. كان مورغنتاو على علاقة حميمة مع كتلة الكتابات الأدبية والفلسفية القديمة منها والحديثة. حلقته الثقافية- الفكرية كانت تضم زميلة المهنة والرفيقة المهاجرة حنه آرندت التي كانت قد درست مع هايدغر، كتبت عن التراجيديا، وطبَّقَتْ عِبرَها

على السياسة المعاصرة[٢٤]. كتب مورغنثاو إلى زميله البريطاني مايكل أوكشوت يقول إنه فهم التراجيديا بوصفها «نوعاً من أنواع الوجود، لا إبداعاً لفن»[٢٥]. كتابات ما بعد الحرب عنده، بدءاً بكتاب **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة**، تكرر استحضار التراجيديا وفهمها للبشر بوصفهما الإطار الملائم لفهم العلاقات الدولية المعاصرة. والأطروحة الرئيسية التي يواظب عليها هي الثقة الكاملة، التي ليست في محلها، بقوى العقل، تلك الثقة التي ظل التنوير دائباً على تشجيعها. غير أنه حذر أيضاً من العاطفة المتحررة من قيود العقل والمجتمع. «**الغطرسة** (الهايبريس *hybris*) في التراجيديا الإغريقية والشيكسبيرية وافتقار الإسكندر، نابليون، وهتلر إلى التواضع مثالان لمثل هذا الوضع المتطرف والاستثنائي»[٢٦]. ومع أن مورغنثاو لم يبادر قط إلى استعمال كلمة **سوفروسونه** (حصافة وضبط نفس) اليونانية، فإن كتاباته ومراسلاته باللغتين الألمانية والإنجليزية تكرر استعمال نظيرتيهما: **أورتايلسكرافت** (*urteilskraft*) [الحكم الصائب] والحصافة. وحاذياً حذو الإغريق يطرحهما بوصفهما من العلاجات المضادة لعلة الغطرسة. كذلك أسهمت التراجيديا، وتأكيدها لحدود الفهم البشري، في تشكيل مقاربة مورغنثاو للنظرية التي عليها، مثل السياسة، أن تضع أهدافاً واقعية، أن تعترف بمدى تأثير بيئتها السياسية والاجتماعية في رؤيتها، تشكيلاً وتقييداً.

أدرك توسيديديس ومورغنثاو أن السياسة الخارجية المتضاربة مع الأخلاق المعتمَدة للعصر - أو أقله للمجتمع الذي تنتمي إليه الأطراف المعنية - تقوّض مكانة القوى العظمى، نفوذها، وحتى هيمنتها. والغزو الأنجلو-أمريكي للعراق يمكن إيراده بوصفه آخر أمثلة هذه الظاهرة العريقة القديمة قدم الزمن. فنخبة الأمن القومي في الولايات المتحدة مازالت ترى بلدها «الدولة التي يتعذر الاستغناء عنها، والتي يتطلع نحوها الآخرون التماساً للقيادة». أما استطلاعات الرأي في الدول الحليفة الأكثر قرباً - مثل كندا واليابان إضافة إلى بلدان أوروبا الغربية- فتشير إلى أن الولايات المتحدة قد فقدت كل هيمنة (**هَغمونيا**) ربما كانت تتمتع بها ذات

يوم، وصارت الأكثرية الساحقة تراها آرخه (استعراض قوة)، آرخـــه يُؤمن كثيرون بأنه التهديد الأكبر لسلم العالم(٢٧). من المؤكد أنها تصرفت بوصفها **آرخه** (قوة) (سلطة) في أثناء الاستعداد لاجتياح العراق؛ غير أن مزاعم إدارة بوش المنافقـــة حول أسلحة الدمار الشامل والادعاءات الكاذبة بكون غرض الغزو متمثلاً بإزالة هذه الأسلحة وجلب الديمقراطية إلى العراق كانت ممارسة أنموذجية للاحتيال والخداع (**دولوس**). أما احتلال العراق اللاحق فلم يبدأ إلا بجهود لم تستهدف سوى توفير الحراسة لأصول ذات قيمة استراتيجية أو اقتصادية لنظام بوش (مثل وزارة النفط والمصافي)، ليعقبها تنصيب حاكم إداري أمريكي مطلق الصلاحيات، العزوف عن تقاسم السلطة مع أية منظمة دولية، وحرمان الشركات المنتمية إلى بلدان لم تكن قد أيدت الحرب من العقود الخاصة بإعادة بناء البنية التحتية العراقية. ومثل هذا السلوك أنموذجي بالنسبة إلى أي آرخه (حاكم مستبد) لم يعد قادراً على الإقناع فبات مضطراً لاعتماد وسيلَتَيْ القهر والرشوة؛ مع ترك بريطانيا بلير جانباً، ذلك هو أساس التحالف المزعوم للراغبين.

أقله منذ هوميروس، كان الإغريق يؤمنون بأن الناس لا يكتسبون أية هويات - أي لا يصبحون بشراً آدميين - إلا عبر عضوية جماعة معنية والمشاركة فيها. فممارسات الجماعة وطقوسها هي التي تضفي على الأفراد قيمهم، توجد الروابط مع أناس آخرين، وتؤدي، على أعمق المستويات، إلى إغناء حيوات الشعوب. تضطلع الجماعة أيضاً بوظيفة معرفية جوهرية. ولتبني هوية معينة، تعين على الناس لا أن يميِّزوا أنفسهم عن الآخرين وحسب، بل توجب عليهم أيضاً أن «يتماهوا» معهم. ودون العضوية في جماعة معينة لم يكونوا قادرين على هذا أو ذاك، لبقائهم مفتقرين إلى مرجعية مناسبة تساعدهم على تحديد ما جعلهم مختلفين عن، ومتشابهين مع، الآخرين. تلك كانت مشكلة أوديب؛ بسبب أصله المجهول، لم يكن يعرف من يكون أو المكان الذي يتقدم نحوه. محاولتُه الرامية إلى اجتراح هوية منفصلة، مستقلة وتدعيمها عن طريق العقل والعدوان كانت محكومة بالإخفاق.

بالنسبة إلى اليونانيين، توسع نطاقُ هذا المرض إلى ما بعد الأفراد وصولاً إلى المدن. ثمة ما يدعو إلى الاعتقاد بأن سوفوكليس تعمَّد جعل قصة أوديب محاكاة لقصة أثينا بريكليس. وكما مع أوديب، براعةُ أثينا الفكرية الفائقة صارت تهوراً، تصميمُها غدا طيشاً بلا تفكير، وشعورُها بالسيادة أصبح تعصباً وعدم تسامح مع المعارضة. سقوط أوديب ينذر بسقوط أثينا، وللأسباب ذاتها إلى حد بعيد[٢٨]. من شأن الولايات المتحدة أن تُحسِن صُنْعاً إذا ما عكفت على معاينة المدى الذي يمكن للسياسات الخارجية الأحادية التي دأبت على اتباعها منذ انتهاء الحرب الباردة أن توصلها هبوطاً على طريق أوديب وأثينا الانحدارية ذاتها. فسياساتها الخارجية الأحادية المصحوبة غالباً بخطابات عدوانية أدت إلى إحداث هوة بينها وبين أسرة الأمم الديمقراطية التي سبق لها أن مكّنتها من ترجمة قوتها إلى نفوذ بطرق كفؤة. ما إن تصبح واشنطن خارج هذه الأسرة، مجردة من هويتها، حتى تغدو متزايدة الاضطرار لاستخدام التهديدات والرشا من أجل بلوغ مآربها، ومثل أثينا وأوديب، قد تصبح الأهداف التي تلتمسها قصيرة النظر ولاعقلانية على نحو متزايد. إذا ما حصل هذا، فإنه سيكون برهاناً تراجيدياً آخر على صواب ما يُعد أكثر الحقائق السياسية أساسية: حقيقة أن الصداقة والإقناع يوجدان الألفة والجماعة ويدعمانها، والجماعة بدورها تمكّن وتعزّز الهويات التي تسمح بالصوغ العقلاني للمصالح. في الملاذ الأخير، نرى أن العدالة والسلطة-القوة تتبادلان التأسيس.

الهوامش

١- طبعة سابقة لهذا الفصل ظهرت تحت عنوان «القوة والأخلاق» في أحد أعداد مجلة **الألفية** الخاصة، ٣٣ /٣ (٢٠٠٥)، حول القوة والعلاقات الدولية.

٢- ليبو، **الرؤية التراجيدية للسياسة: الأخلاق، المصالح، والأنظمة** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٣.

٣- روبرت دال، «القوة»، في ديفد ال سلز (محرراً)، **الموسوعة الدولية للعلوم الاجتماعية**، م ١٢ (نيويورك: فري برس، ١٩٦٨)، ص: ٤٠٥-٤١٥؛ ستفن لوكس، **القوة: نظرة جذرية**، طبعة ثانية (نيويورك: ماكميلان، ٢٠٠٤)؛ وستيفانو غوزيني، «القوة البنيوية: حدود تحليل القوة الواقعي الجديد»، مجلة **التنظيم الدولي**، ٣/٤٧ (١٩٩٣)، ص: ٤٤٣-٤٧٨ .

٤- مورغنتاو، **السياسة بين الأمم: النضال في سبيل السلطة والسلم** نيويورك: كنوبف، ١٩٤٨)، ص: ١٤٠٠٠٠، ٢٧٠-٢٧٤ .

٥- غوزيني، «مأزق الواقعية المتمادية في العلاقات الدولية»، **مجلة العلاقات الدولية الأوروبية**، ١٠ (٢٠٠٤)، ص: ٥٣٣-٥٦٨ .

٦- دال، «القوة» مثلاً .

٧- ناي، **القوة الناعمة: وسيلة النجاح في السياسة العالمية** واشنطن: منشورات الشؤون العامة، ٢٠٠٤)؛ وناي، «تدهور قوة أمريكا الناعمة»، مجلة **الشؤون الخارجية**، ٨٣ (مايس/حزيران ٢٠٠٤)، ص: ١٦-٢١ .

٨- ريوس- سميث، **القوة الأمريكية ونظام العالم** (لندن: بوليتي، ٢٠٠٤)، ص: ٦٤-٦٥ .

٩- ريسّه، « (تعالوا نتحاور!): الحركة التواصلية في السياسة العالمية»، **مجلة التنظيم الدولي**، ٥٤ (٢٠٠٤)، ص: ١-٤٠ . عن هابرماس، انظر أيضاً الفصل الحادي عشر في هذا الكتاب بقلم زئيف إيمّريتش.

١٠-ريوس – سميث، **القوة الأمريكية ونظام العالم**، (لندن: بوليتي، ٢٠٠٤).

١١-للاطلاع على رواية كثيفة وبنائية للقصة، انظر مارتا فينمور وستفن جي توب «بدائل من «الشرعنة» : آراء أغنى عن القانون والسياسة»، مجلة **التنظيم الدولي**، ٥٥ (٢٠٠١)، ص: ٧٤٣ – ٧٥٨.

١٢-بيرنارد نوكس، **المزاج البطولي: دراسات في التراجيديا السوفوكليسية** (نيويورك: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٢)، الفصل الخامس؛ وجيمس بويد، **قوس هرقل: مقالات في بلاغة القانون وشعره** (ماديسون: منشورات جامعة وسكونسن، ١٩٨٥)، ص: ٣-٢٧.

١٣-شكل ٨٢، بي ٢، في هيرمان ديلز و والتر كرانز (محررين)، **دي فراغمنته دير فورسوكراتيكر** (بالألمانية)، الطبعة السابعة، (برلين: فيدمانس فيرلاغسبو فهاندلزنغ، ١٩٥٦)، ص: ٨، ١٣-١٤.

١٤-ليبو، **الرؤية التراجيدية للسياسة**، الفصل الرابع .

١٥-جيمس بويد وايت، **حين تفقد الكلمات معناها؛ عمليات تأسيس اللغة، الشخصية، والجماعة وإعادة تأسيسها** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٨٤)؛ وليبو، **الرؤية التراجيدية للسياسة**، الفصل الرابع.

١٦-باختن، **مشكلات شعريات دوستويفسكي** (مينيابوليس: منشورات جامعة مينزوتا، ١٩٨٤).

١٧-هابرماس، **نظرية الفعل التواصلي**، جزآن، ترجمة توماس ماكارثي (بوسطن: منشورات بيكون، ١٩٨٤-١٩٨٧)؛ وهابرماس، **الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي**، ترجمة كريستيان لنهاردت وشيري فيبر نيكولسن (كمبردج: منشورات ام آي تي، ١٩٩٠).

١٨-غادامير «تأملات حول رحلتي الفلسفية»، في إدْوِن لويس هاهن (محرراً)، فلسفة هانس جورج غادامير (شيكاغو: أوبن كورت، ١٩٩٧)، ص: ٣٣.

١٩-انظر أيضاً غادامير «أفلاطون والشعراء» في **الحوار والجدل**، ترجمة بي كريستوفر سميث (نيوهيفن: منشورات جامعة ييل، ١٩٨٠)، ص: ٣٩-٧٢ ؛ غادامير، **الحقيقة والمنهج**، طبعة ثانية، ترجمة جويل فينسهايمر ودونالدجي مارشال (نيويورك: كروسرود، ١٩٨٩)؛ وغادامير، «تأملات حول رحلتي الفلسفية»، ص:١٧، ٢٧.

٢٠-مورغنثاو، الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة (لندن: لاتيمرهاوس، ١٩٤٦)، ص: ١٤٥.

٢١-مورغنتاو، السياسة في القرن العشرين، م١ عن تدهور السياسة الديمقراطية (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٦٢)، ص: ٥٩.

٢٢-مورغنتاو، السياسة بين الأمم، الطبعة الثالثة (نيويورك: كنوبف، ١٩٦٠)، ص ١٧٢.

٢٣-ليبو، الرؤية التراجيدية للسياسة، ص: ١٢٦-١٤١.

٢٤-عن هايدغر وآرندت، انظر الفصلين السابع والسادس لسبيغيل وأونز في هذا الكتاب.

٢٥-رسالة إلى مايكل أوكشوت، ١٩٤٨/٥/٢٢، أوراق مورغنتاو، مكتبة الكونغرس، واشنطن، العاصمة، بي - ٤٤.

٢٦-مورغنتاو، الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة، ص: ١٣٥.

٢٧-ليبو، الرؤية الاستراتيجية والسياسة، ص: ٣١٤-٣١٥.

٢٨-بيرنارد نوكس، أوديب في طيبة (نيويورك: نورتون، ١٩٧٠)؛ وجى بيتر يوبن، مأساة النظرية السياسية: الطريق غير المطروقة (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٩٠)، ص: ٤٠-٤١.

-٣-

فرصة نظرية ضائعة؟

هانس جى مورغنتاو واقعياً نقدياً

وليم إي شويرمان

١/٣- مقدمة

حين أقدم ريتشارد كي آشلي، قبل خمس وعشرين سنة، على الإفادة بأن واقعية هانس جى مورغنتاو تتضمن مبادئ نظرية نقدية للعلاقات الدولية، قوبل زعمه بقدر واسع من الشك[١]. كيف أمكن لأستاذ هنري كيسنجر وأبيه على صعيد نظرية العلاقات الدولية الأمريكية لما بعد الحرب أن يصبح مسهماً محتملاً في النظرية التحريرية الداعية إلى إدخال تغييرات أساسية في المنظومة القائمة للدول؟ ربما من المفهوم أن تكون أطروحة آشلي قد جوبهت باستقبال عدائي لا لدى مفكري التيار الرئيسي الواقعي والواقعي الجديد من ذوي المصالح المهنية الثابتة في الحفاظ على الصورة التقليدية لمورغنتاو وحسب، بل ولدى باحثين يساريين. سلّم ريتشارد فالك، مثلاً، بوجود مدرسة مما أطلق عليها اسم «واقعية نقدية»، ترى العلاقات الدولية «مسألة تطور تاريخي منبثق من تلاعب قوى اجتماعية، اقتصادية، وإيديولوجية»[٢]. من الملاحظ أن فالك رفض تصنيف مورغنتاو ممثلاً لهذا التيار الواقعي التحتِ - أرضي في التفكير، على أي حال، مقترحاً أن مورغنتاو قام بتشييء علاقات الدول البينية إذ أخفق في الاعتراف بطبيعتها القابلة للتغيير تاريخياً. طرح فالك أن الواقعية النقدية منفتحة على

إمكانية إصلاحات ذات شأن في المنظومة الدولية القائمة، في حين دأب الواقعيون التقليديون من أمثال مورغنثاو - مثلهم، افتراضياً، مثل أكثرية ذريته الأحدث- على إنكار مثل هذه الإمكانية على نحو مطلق. بتصميم شديد على التشهير ببعبع المثالية، عمد مورغنثاو وأتباعه إلى حجب علاقات الدول البينية وبادروا **سلفاً (قَبْلِياً)** إلى استبعاد قابلية أي نظام كوكبي متفوق بديل للتطبيق.

في الوقت نفسه نجحت كتلة ذات شأن من الكتابات في إعادة تلميع وثائق اعتماد مورغنثاو بوصفه مرجعاً يستطيع المنظرون المعاصرون من ذوي العقول النقدية أن يلوذوا به نُشداناً للإلهام[٣]. بتوافق عام مع خط الاستقصاء والمساءلة هذا، أجادل في هذا الفصل قائلاً إن بعض كتابات مورغنثاو المبكرة تتضمن مشاريع ومخططات نوع من الطبعة البديلة للواقعية، مشاريع ومخططات لم يقم أبداً بتطويرها تطويراً كاملاً، وهي في الحقيقة عميقة التوتر في علاقتها مع نظريته الناضجة. لأسباب ألخصها لاحقاً، طبعةُ الواقعية المنافسة هذه يمكن تفسيرها ليس بوصفها عارضة لرواية نقدية اجتماعياً لقصة السياسة الدولية وحسب، بل هي مفتقرة أيضاً إلى عدد كبير من السمات المزعجة فكرياً والمحافظة سياسياً لتلك النوعية من النظرية الواقعية المدعومة من مورغنثاو في أعقاب الحرب العالمية الثانية مباشرة. وعلى الرغم من أنني لا أستطيع إلا أن أخمِّن هنا حول السبب الكامن وراء تخطي مورغنثاو الناضج عن إسهاماته المبكرة في طَبْعة واضحة **النقدية** للواقعية، فإن الأمر يمثل، بنظري، **فرصة نظرية ضائعة**، فرصة ذات أهمية محتملة بالنسبة إلى أولئك الذين يؤمنون من بيننا بأن من شأن النظرية السياسية الدولية النقدية أن تكسب من التعامل المطرد مع بعض صيغ النظرية الواقعية. مؤسف حقاً ألا تكتفي حصيلةُ السمعة التي راكمها مورغنثاو ونتيجة نشر كتابَيْ **السياسة بين الأمم** (١٩٤٨) **ودفاعاً عن المصلحة القومية** (١٩٥١) بتشويه تصورنا لتراثه الفكري - الثقافي بل وتُبقي العلوم السياسية لما بعد الحرب مع طبعة واقعية أقل حصانة وقابلية دفاع مما يمكن الاهتداء إليه في تأملات ما قبل الحرب لدى مورغنثاو.

٣/٢- بحثاً عن الواقعية: كتابات مورغنثاو المبكرة

برزت في السنوات الأخيرة صناعة منزلية ذات شأن حول كتابات ما قبل الحرب العالمية الثانية لمورغنثاو، إذ بادر باحثون إلى تقديم روايات حيوية لقصة جملة التأثيرات الفكرية والسياسية المتنافسة التي تلاقت بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٤٠. الآن بتنا نعرف أن مورغنثاو لم يكتف بالإسهام الإبداعي الخلاق في سلسلة من النقاشات بين محامين دوليين قبل ١٩٤٠، بل وكان أيضاً عميق التأثر بكل من فريدريك نيتشه، ماكس فيبر، وكارل شميت[٤]. بذل أيضاً طاقات جوهرية منتصف الثلاثينيات مجترحاً نقداً أساسياً لأستاذ التنظير الحقوقي الأبرز في القارة الأوروبية إبان فترة ما بين الحربين، هانس كلسن، مؤلفاً كتاباً وحفنةً من المقالات التي كان فيها كلسن موضوعاً لانتقادات متعاطفة ولكن ماكرة[٥]. وفي أثناء قيامه بذلك، اطلع مورغنثاو على الأفكار الرئيسية لأستاذ تنظير حقوقي آخر من فايمار، هيرمان هلر، الذي ربما اقتبس منه بعض انتقاداته لكلسن[٦]. توحي المواد الأرشيفية بنوع من الانبهار المفاجئ بالمؤلف اليميني الجدالي إيرنست يونغر الذي أدى تمجيده الشبقي المفرط للتجربة الذكورية في ميدان القتال إلى تجميد الرأي العام البرجوازي الفايماري وتوليد رد مدمر من مورغنثاو في كتاب غير منشور عام ١٩٣١[٧]. ولدى وجوده في فرانكفورت التقدمية سياسياً وفكرياً أواخر العشرينيات وأوائل الثلاثينيات، التقى بأفكار سيغموند فرويد بل وشرع حتى في تأليف كتاب عن النظرية السياسية الفرويدية[٨].

على الرغم من تجاهل انتعاش الاهتمام الحديث بكتاباته المبكرة، فإن مورغنثاو كان منبهراً بتطور الفلسفة الأخلاقية من كنت إلى نيتشه وديلثي، مدبِّجاً عام ١٩٣٥ مخطوطة مطولة غير منشورة أرخ فيها لانحطاط الفلسفة الأخلاقية الخلاصوية الطموح، وإبدالها بإحدى صيغ الذاتية الأخلاقية المتواكبة كتفاً إلى كتف، حسب إصرار مورغنثاو المتشائم، مع الطبيعة

متزايدة العدمية للحداثة الغربية[٩]. يتكشف أن تأملات ما بعد الحرب الشهيرة بقلم مورغنتاو وحول «انحطاط الأخلاق الدولية» صادرة عن انخراط عميق في الفلسفة الأخلاقية الحديثة. أخيراً وليس آخراً بالمطلق (كما سنرى)، كان مورغنتاو طويل الباع في مناهج تجديدية على صعيد السوسيولوجيا والقانون، بعد قضاء ثلاث سنوات في فرانكفورت عاكفاً على العمل تحت إشراف ورعاية هوغو سينزهايمر، ذلك الديمقراطي الاجتماعي الشهير، مهندس بنود الحقوق الاجتماعية في دستور فايمار، والمحامي العمالي البارز، الذي تولى ريادة السوسيولوجيا الحقوقية اليسارية في ما بين الحربين[١٠].

ومع ذلك فإن الكتابات الثانوية الموجودة تميل إلى أن تعاني من نوع من الخلل الجدي. مهووسة بتفسير جذور واقعية ما بعد الحرب لدى مورغنتاو، تقدم قراءات منطوية على مفارقات تاريخية من ناحية ومفرطة التحزب والانحياز من ناحية أخرى لكتاباته المبكرة. يغوص المعلقون عميقاً بحثاً عن نظائر لخطابات ما بعد الحرب وأفكاره في تأملاته العائدة إلى ما قبل الحرب، تلك التأملات أنموذجية التركيز، تحديداً، على تلك القِطَع من اللُّغْز (البزل: puzzle) التي تؤكد، ولا غرابة، صحة تقويماتهم الخاصة لنظرية مورغنتاو الواقعية في ما بعد الحرب. يطيب لمعادي مورغنتاو كما للطبعة «الرسمية» لنظرية ما بعد الحرب الواقعية أن يبرزوا ديونه لأفكار **السياسة الواقعية** (الريال بوليتيك) الألمانية الرجعية أو لمفكرين منتمين إلى اليمين الفاشي مثل شميت، سعياً لكشف الندوب الدائمة المفترضة الناجمة عن تأثير تلك الأفكار وأولئك المفكرين على مورغنتاو في تفكيره[١١]. أما المتعاطفون مع مورغنتاو فيميلون، على النقيض من ذلك، إلى إهمال جذور تفكيره الممتدة إلى النزعات الفاشية اليمينية، مكتفين، في الحدود القصوى، بالتلميح إلى تأثير شخصيات ليبرالية معتبرة مثل فيبر[١٢]. من جانبهم يلوذ منتسبو التيار الأمريكي الرئيسي في اختصاص العلاقات الدولية، ببساطة، بتجاهل جذور ما قبل الحرب لنظرية مورغنتاو كلياً، معززين بذلك، ضمنياً،

وثائق الاعتماد السوسيولوجية، المعادية للفلسفة، والوضعية (ذات التوجهات الأمريكية) لنظرية ما بعد الحرب الواقعية. فأي اقتراح يوحي بوجوب النظر في فكر ما بين الحربين على الصعيدين السياسي والحقوقي بغية فهم الواقعية يؤدي، بالضرورة، إلى إزعاج أساتذة العلوم السياسية أولئك الذي يرون أن تاريخ اختصاصهم يبدأ لا مع توسيديديس وأفلاطون، بل مع ديفد ترومان وسيدني فيربا بدلاً من ذلك.

ويقترف أكثر المعلقين على كتابات مورغنتاو المبكرة خطأ آخر أيضاً: يتعامون عن الطابع التجريبي العميق لكتاباته واسعة الطيف بين عامي ١٩٢٩ و ١٩٤٠، مبالغين في إبراز تماسكها البرنامجي مفسرينها على أنها مجرد درجات السُلَّم المفضي إلى واقعية مورغنتاو فيما بعد الحرب. هم يسيئون إلى الطابع المدهش بصفتيه الإبداعية والاستكشافية لتأملات مورغنتاو المبكرة، فقد تناول سلسلة مذهلة من القضايا في القانون الدولي، في الفلسفة السياسية والأخلاقية، وفي نظرية القانون، جنباً إلى جنب مع التنوع الموازي للمحاورين، من أجل تشخيص إخفاقات تيار القانون الدولي الرئيسي والشروع في التخطيط لبديل من هذا القانون. وبالفعل فإن الهاجس الموضوعاتي المركزي الأول لمورغنتاو تمثل بـــ **أمراض القانون الدولي الموجود والمقاربة الوضعية السائدة لتحليله**، بالحاجة، إذاً، إلى صوغ ما ظل على الدوام يصفها بـــ **رؤية «واقعية» للقانون والمنهج الدوليين**. ومهما يكن، تتألف كتابات ما قبل الحرب عنده من أفكار متفرقة مثقلة بالتوتر على ما يبدو حول ما يؤدي، بدقة، إلى تأسيس نظرية قانون دولي واقعية، نظراً لأن مورغنتاو دأب على الاقتباس من الأفكار شديدة التضارب وعميقة التباين لكل من فرويد، كلسن، شميت، سينزهايمر، فيبر، وآخرين. قام مورغنتاو الشاب بعرض تفسيرات متنافسة للواقعية لم يبق سوى بعض عناصرها المكونة أجزاء مؤسسة لنظرية ما بعد الحرب عنده.

في بعض المنعطفات، يحدد مورغنتاو الواقعية على أنها ليست أكثر من منهج، في تناقض حاد مع الوضعية القانونية، التي تكن قدراً مناسباً من الاحترام لحقائق حياة السياسة الدولية الاجتماعية «الفعلية»، وترفض خلطها مع التمنيات المعيارية لفقهاء الحقوق الدولية ذوي العقلية الإصلاحية. غير أن مورغنتاو يبقى، حتى حين يكون مستنداً إلى هذا التعريف الأولي، متأرجحاً في تفسيره للحقائق الاجتماعية التي تنطوي على أهمية، ناشراً، أحياناً، شبكة واسعة لشمل طيف واسع من علاقات القوة السياسية، الاجتماعية، والاقتصادية، مع العمل، أحياناً أخرى، على التقييد الحاد لطيف الحقائق الاجتماعية المهمة تحليلياً(١٣). في بعض الأوقات، يصر مورغنتاو على أن من واجب النظرية الواقعية أن تستند إلى «مفهوم» متوتر «لما هو سياسي» حيث تمثل السياسة ميداناً مستقلاً للنشاط يخضع لحكم قوانين مختلفة(١٤)، مع قيامه في أوقات أخرى بعطف الواقعية على السعي لتفسير الحياة السياسية، من منطلقات مستمدة من سايكولوجيا فرويد، بوصفها التعبير عن دوافع إنسانية عميقة الجذور(١٥). ولا يلبث أن يتضح أن أية نظرية عن الطبيعة البشرية أو الأنتروبولوجيا الفلسفية، تشكل السمة التمييزية الرئيسية للنظرية الواقعية، على النقيض من آراء القانون الدولي النافذة التي تتجاهل الطبيعة البشرية: وحدها الأنتربولوجيا الفلسفية تفسر الطابع الثابت تاريخياً (أي الطابع «الفعلي» أو القاعدي) للحركة السياسية. وأية قراءة معمقة لطيف كتابات مورغنتاو المبكرة الكامل تبين أن واقعيته كانت إلى حد كبير جداً **عملية في طور التقدم**، وأنها لم تتبلور كلية قط وصولاً إلى نظرية كاملة (بله دوغمائية) عن العلاقات الدولية على غرار ما نجده في كتاباته العائدة إلى ما بعد الحرب. ومع أن مورغنتاو الشاب أوحى بأنه قادر على توفير إطار متماسك لقطع متاهية (لغزهبزله) بادية التباين والتبعثر، فإن حقيقة أنه كان شديد الرغبة في التخلص من بعض تلك القطع على الطريق تشير إلى أنه كان متحلياً على الصعيد الفكري بما يكفي من الصدق للاعتراف بصيغة ذلك

الإطار التجريبية من جهة والمأزومة من جهة ثانية. وانبهاره المبكر بشميت وفرويد سرعان ما تم إبداله، إذاً، بنزعة الشك، وحتى التحليل التثميني والتبجيلي لكلسن ما لبث أن اهتدى إلى بديل مؤقت منه في كتاب مهم عائد لعام ١٩٣٤ تمثل بخصومة شديدة.

طبيعة أفكار مورغنتاو المبكرة الهزلية فكرياً والمتنافرة ربما مع ذلك عن الواقعية تبرر، أو تبدو لي كذلك، الخطوة التالية في خطابي: دون إغفال تعقيد كتابات مورغنتاو المبكرة، نستطيع شرعاً أن نقترح أن طبعة واحدة من ترجمته المبكرة للنظرية الواقعية تستحق اهتمامنا الخاص. فيما يلي سأحاول تسليط الضوء على أن مورغنتاو تخلى عن هذا البديل المهمل دون وجه حق ولكن المحتمل أن يكون مثمراً من **الواقعية النقدية** جزئياً لأنه فضل تأكيد أفكار منافسة عن الواقعية موجودة في كتاباته المبكرة. وقد شدد على تلك العناصر المنافسة لأنه بات مطلق الإيمان بأن على أية مقاربة واقعية للقانون والسياسة الدوليين أن يستمد معانيه الأساسية، في المقام الأول، من السايكولوجيا والأنتروبولوجيا الفلسفية. وإذ أَقْدَمَتْ على ذلك، اضطرت واقعية ما بعد الحرب لأن تسدد أثماناً باهظة.

٣/٣- مورغنتاو واقعياً نقدياً؟

كان المحامي فرانسيس أنتوني بويل محقاً في ١٩٨٥ لا في وصف مقال «الوضعية» الوظيفية، والقانون الدولي، الذي كتبه مورغنتاو في ١٩٤٠ بـــ «أحد أكثر المقالات التي سبق **لمجلة القانون الدولي الأمريكية** أن نشرتها تحريضاً» وحسب، بل وفي زعم أنها رسمت الخطوط العريضة لبرنامج بحثي مثير تم التخلي عنه لاحقاً بعد «أهوال الحرب العالمية الثانية»[١٦]. غير أن بويل أخفق في إنصاف طاقة كتابات مورغنتاو المبكرة البرنامجية، لأنه لم يكن، على ما يبدو، مطلعاً على العديد من هذه الكتابات، وقدم، آخر المطاف، طبعة باهتة لما يصفه مورغنتاو في المقال بمنهجه «الوظيفي» في القانون الدولي. أقدم

مورغنتاو على احتضان عبارة الوظيفية لا لأنه كان، كما ادعى بويل، مرشحاً لاحتضان الواقعية، بل بسبب دلالات العبارة القابلة لأن تكون مضللة في ثلاثينيات القرن العشرين[١٧]. غير أن استخدام مورغنتاو ولعبارة «وظيفية» لم يكن منطوياً على أي رفض لما ظل دائباً منذ ١٩٢٩ على وصفه بالسعي لاجتراح بديل واقعي واضح المعالم من التيار الرئيسي للقانون الدولي: «القانون الدولي هو، في الحقيقة، قانون (وظيفي)» [١٨]. ببساطة كان مورغنتاو يرى ما وصفه هنا، كما في كتاباته الأخرى العائدة إلى ما قبل الحرب، موقفاً واقعياً أو «سوسيولوجياً» من البحوث الحقوقية خلافاً لما بات يعنيه بعد الحرب العالمية الثانية[١٩]. هذه الطَّبْعة المبكرة لواقعية مورغنتاو ليست شديدة الافتراق عن تنظيرات مورغنتاو اللاحقة وحسب، بل هي ترسم طريقاً مفضية إلى واقعية نقدية بديلة لم يتم طَرّقها قط في كتاباته العائدة لما بعد الحرب.

يستخدم مورغنتاو عبارة الوظيفية القابلة لأن تكون مضلِّلة في مقالة **مجلة القانون الدولي الأمريكية** عام ١٩٤٠ لأنها بارعة في التقاط إحدى السمات المؤسِّسة لفهمه المبكر للواقعية. فكما يؤكد في العديد من كتابات ما قبل الحرب، تكون العلاقة بين القانون والواقع الاجتماعي شديدة التوتر أساساً: العلاقات الاجتماعية ديناميكية ودائمة التغير، أما القانون فيبقى على الدوام ميالاً إلى التخلف عن ركب التغيير الاجتماعي. على القانون أن يحاول التشابك مع كوكبة محددة من القوى الاجتماعية من ناحية، وتوجيه هذه القوى توجيهاً مثمراً من ناحية أخرى. ثمة، مثلاً، قوانين خاصة حديثة كثيرة منمذجة وفقاً لضرورات اقتصاد رأسمالي قائم على قاعدة الملكية الخاصة. غير أن حواف الحياة الاجتماعية الحديثة دائمة التغير تطرح بالضرورة تحديات جدية على السعي لبلوغ نظام حقوقي مستقر نسبياً وقابل للتنبؤ. لاسيما على الصعيد الدولي، حيث الافتقار إلى ما وصفها مورغنتاو مبكراً منذ عام ١٩٢٩ بأدوات «ديناميكية» لتكييف القانون مع العلاقات الاجتماعية المتطورة، من شأن الهوة بين الواقع الحقوقي ونظيره الاجتماعي أن تبرهن على أنها استثنائية الإشكالية[٢٠]. وفيما

القانون البلدي متمتع أنموذجياً بإطار حقوقي- معياري مرن قابل للتوظيف في إعادة تعيير العلاقات الحقوقية وفقاً للحاجات الاجتماعية المتغيرة (تشريعات جديدة مثلاً)، فإن القانون الدولي يتولى تنظيم الأمر الواقع السياسي والاجتماعي دون العمل أنموذجياً على إقرار آليات مناسبة لتحديث جهاز القانون الدولي وصولاً إلى جعله مواكباً للزمن. وكما لاحظ مورغنتاو في ١٩٢٩ فإن «تطور القانون الدولي توقف تحديداً عند ذلك المنعطف أو المفصل حيث تبدأ الوظيفة الأكثر أساسية لأي نظام حقوقي»[٢١]. فالصراعات المتفجرة تميل إلى الظهور على السطح في السياسة الدولية تحديداً جراء التنافر البنيوي بين الطابع الثابت نسبياً للقانون الدولي وبين الحواف أو التخوم حتمية الديناميكية للوجود الاجتماعي. تتمثل نتيجة أقل ديناميكية ولكنها ليست أقل إلحاحاً لهذا التنافر بواقع أن من شأن الإطار المعياري للقانون الدولي أن يبدو ثابتاً، غير متغير، شكلياً، مع مواصلته، في الواقع، أداء **وظائف** سياسية واجتماعية جديدة. ولأن التغييرات الشكلية في القانون الدولي صعبة البلوغ، تظل الأطراف الاجتماعية الفاعلة دائبة أنموذجياً على تجهيز القواعد النافذة بوظائف جديدة سبيلاً لتوطيد نوع من التوازن التقريبي بين القانون والواقع الاجتماعي. لا سيما في المجال الدولي، يمكن للقواعد القانونية أن تخدم أغراضاً جديدة أو تكتسب معاني غير متوقعة، معاني قلما استبقها أولئك الذين قاموا بهَنْدَستها.

> ***وهكذا فإن المرء يكون قادراً، مثلاً، على تمييز ثلاث مراحل مختلفة في تاريخ معاهدة لوكارنو. وتلك المراحل الثلاث متميزة بثلاثة تغييرات مهمة على صعيد المحتوى المعياري للقواعد، نتيجة التغييرات الحاصلة في السياق السياسي [أو الاجتماعي]، على الرغم من أن صيغة القواعد بقيت دون تغيير. ميثاق عصبة الأمم، بمجمله، كما في بنوده الخاصة ... تم إخضاعه لتعديلات مشابهة نتيجة تطورات سوسيولوجية فعلية لإجراء تغييرات تشريعية***[٢٢].

كان الفهم للوظائفية أو الوظيفية (وهي الأصوب لغوياً) شائعاً بين صفوف سوسيولوجيي الحقوق اليساريين بفرانكفورت الذين أثروا في مورغنتاو الشاب(٢٣). والمعلقون اللاحقون إما أساؤوا تفسير الأمر أو عمدوا، ببساطة، إلى تجاهله لا لشيء إلا لأن تلك المدرسة باتت منسية إلى حد كبير هذه الأيام.

لعل الأكثر إثارة للدهشة أن مقال مورغنتاو في المجلة الأمريكية عام ١٩٤٠ يفتقر إلى العديد من السمات الأكثر إشكالية في واقعيته العائدة إلى ما بعد الحرب. وعلى الرغم من التلميح إلى ضرورة التنبه لـــ «القوانين السايكولوجية» في السياسة، فإن مورغنتاو لا يقيم، في أحسن الحالات، سوى رابطة تجريبية بين الواقعية والأنتروبولوجيا الفلسفية(٢٤). هذه الهوة قد تُفرح قلوب الواقعيين الجدد في هذه الأيام، هؤلاء الذين دأبوا طويلاً على رفض الزعم القائل بوجوب بناء الواقعية على قاعدة تصور ما للطبيعة الإنسانية(٢٥). ومع ذلك فإن أبناء مورغنتاو وأحفاده سيفاجَؤون لدى الاطلاع على حقيقة أن عرّابَهم الفكري رفض على نحو متزامن أن يصادق على أفكار مألوفة أخرى مركزية بالنسبة إلى نظريته لما بعد الحرب. عبثاً سيبحثون عن كل من مفهوم «المصلحة القومية»، مثلاً، من جهة، والإشارات المزعومة الدالة على وجود حنين ماضوي عميق (نوستالجيا قوية) لمنظومة الدول الوستفالية التقليدية التي كانت أحياناً تلوّن تأملاته بعد عام ١٩٤٥، من جهة أخرى. أما الإحالة الوحيدة على توازن القوة فلا تحصل، مثلاً، إلا في سياق ملاحظة أن تعديل القانون وفقاً للأحوال الاجتماعية المتغيرة يحسمه التفاعل الحر للقوى السياسية لأن مجال ما بين الدول مفتقر إلى سلطان مشترك. «حيث لا مصالح مشتركة ولا توازن قوة» ليس ثمة أي قانون دولي، لأن الأمر يكون عندئذ مفتقراً إلى عقوبات فعالة(٢٦). هنا أيضاً من غير الممكن تحري أي أثر لمزاعمه المعادية للديمقراطية العائدة لما بعد الحرب حول مخاطر الرأي العام الجماهيري في الشؤون الخارجية، المصحوبة أنموذجياً بوجهة نظر رومانسية حالمة عن الدبلوماسية التقليدية. بذكاء واضح يقوم مقال **مجلة القانون الدولي الأمريكية** (المجلة الأمريكية) بتسليط الضوء على نقاط

ضعف نماذج موجودة لإصلاح حقوقي طموح على المستوى الدولي، غير أن شيئاً في طرح مورغنتاو التوضيحي لا يستبعد إمكانية إدخال تغييرات أساسية على النظام الدولي. وفي الحقيقة، فإن لجوءه إلى صيغة من صيغ السوسيولوجيا الحقوقية، صيغة يضطلع فيها **التغيير الاجتماعي** بدور تحليلي وتوضيحي بارز، لا يكتفي بالتناغم الرائع مع تعريف فالك للواقعية النقدية بوصفها مستندة إلى رؤية للسياسة الدولية «مسألة تطور تاريخي منبثقة من تفاعل قوى اجتماعية، اقتصادية، وإيديولوجية، إلا أنها تنحرف أيضاً عن النزوع الدائم لدى واقعيين جُدد نحو الاستخفاف بأهمية التحولات الحديثة الطارئة على نظام وستفاليا».

لعل معارك مورغنتاو الناضج القوية ضد لمقاربة الأخلاقوية-القانونوية المزعومة للسياسة الدولية، تلك المعارك الغائبة عن المقال، هي الأهم بالمطلق[٢٧]. مواصلاً الكتابة في ١٩٤٠ **بوصفه محامياً دولياً**، وإن محامياً بات مؤمناً بوضوح أن السعي الحميد لتقليص العنف الدولي إلى الحدود الدنيا بوسائل حقوقية لا يمكن أن يتقدم إلا عبر إحداث القطيعة الجذرية والحاسمة مع الأصولية الحقوقية، يقدم مورغنتاو رواية مدهشة التعاطف لقصة العديد من سمات هذه الأصولية. هدف مورغنتاو الرئيسي متمثل بالوضعية القانونية، لا القانون الدولي الحديث، أو حتى الليبرالية **جملة**، كما توحي تأملاته العائدة إلى حقبة ما بعد الحرب أحياناً. ومع أن المقال يبدأ بالتعليق السجالي القائل إن «الإنسانيين العظماء والساسة الدهاة الذين يعترفون بالعلاقات بين دولهم» لا يمثلون أكثر من «سَحَرَة قادمين من العصور البدائية يعكفون على طرد الأرواح الشريرة عبر التكرار الذي لا يعرف معنى التعب لسلسلة لا نهاية لها من وصفات السحر»، فإن مورغنتاو لا يعتزم بأي من الأشكال نبذ رغبة القانون الدولي الحديث الأساسية في السعي إلى السلام[٢٨]. لعله يرى، بدلاً من ذلك، أن الترجمة الواقعية أو السوسيولوجية للقانون الدولي هي، وحدها، الأقدر من الوضعية الحقوقية، التي تنوء عملياتها الحياتية- الواقعية تحت وطأة أمراض نظام ما بين الحربين العالمي وعلله حسب زعم الزاعمين.

بشيء من التبرير، يتهم مورغنتاو وضعيين مثل كلسن برسم صورة مشوهة للواقع القانوني، حيث القانون مفصول، على نحو مصطنع، عن الأخلاق والأعراف، من جهة، وعن الوقائع الفعلية للقوة الاجتماعية من جهة أخرى. ففي «نظرية القانون الخالصة» التي هي اسم على مسمى بالفعل، كان أبو هذا القانون، كلسن قد جادل قائلاً إن التنظير السليم لاستقلال القانون مشروط بوجوب فصل التحليل القانوني جذرياً عن الأخلاق والسياسة من ناحية وعن العلوم الاجتماعية من ناحية ثانية. كثيراً، وكثيراً جداً، ظل ممثل الوضعية الحقوقية الأبرز في حقبة ما بين الحربين يقول: لقد تم إخضاع علم القانون لجملة من النظريات الأخلاقية وسلسلة من أنماط التحليل الاجتماعي الفجة وصولاً إلى جعله ما ليس أكثر من سلاح رخيص تحت تصرف إيديولوجيات سياسية متنافسة[٢٩]. ومع أنه شديد التقدير لهذه الحركة المنهجية (الميثودولوجية) الأساسية، فإن مورغنتاو يرى أنها تتصف بالمبالغة، ويبادر إلى البناء على دراسته الأبكر عام ١٩٣٤ لكتاب كلسن: **واقع المعايير**، من أجل إضفاء الصفة النسبية على الانقسامات الوضعية الحادة بين القانون والأخلاق من جانب، والقانون والواقع الاجتماعي من جانب آخر[٣٠]. دون **إسقاط** القانون في متاهات الأخلاق أو القيم، أو **تشويه** سمعة القانون بوصفه نظاماً معيارياً **مستقلاً** نسبياً مؤدياً دوراً في المجتمع، يحرص أي تحليل واقعي على التسليم بأمرين حاسمين. **أولاً**، يبقى القانون بالفعل منفصلاً أساساً عن الأخلاق والقيم المعنوية، غير أن «قابلية فهم أي نظام حقوقي تعتمد على إقرار... مبادئ أساسية تشكل المضمون الأخلاقي لهذا النظام«[٣١]. ثانياً، من المتعذر فهم عمليات القانون الفعلية فهماً كاملاً إذا لم يتم النظر إليها «في إطار السياق السوسيولوجي للمصالح الاقتصادية، للتوترات الاجتماعية، وللطموحات المتطلعة إلى السلطة»، أو بدلاً من ذلك، «في إطار الدائرة الاجتماعية المستوعبة للحقول السايكولوجية، السياسية، والاقتصادية»[٣٢]. من واجب أية دراسة واقعية للقانون الدولي أن تعترف لا بالمُثُل الأخلاقية الأساسية المحركة

لهذا القانون وحسب، بل ويتعين عليها أيضاً أن تركز الاهتمام على الطرق المعقدة التي يتبعها القانون بوصفه نظام قواعد على صعيد التفاعل مع بيئة مطّردة التغير تؤسسها مصالح اجتماعية متنافسة تتصارع على السلطة. وحدها هذه المقاربة تستطيع، يؤكد مورغنثاو، تفسير وقائع القانون الدولي الفعلية والإسهام في ريادة إصلاح دولي ذي جدوى.

بهذه الصيغة، تقدم الواقعية **سوسيولوجيا قانون دولي ذات عقلية معيارية**. هي تحتفظ بالتوتر الكنتي - الجديد على نحو أنموذجي بين يكون (زاين sein) وينبغي (زولن sollen)، إلا أن مورغنثاو، في نوع من التناقض مع الكَنْتيين الجدد من أمثال كلسن، يرفض تجسيد ذلك التوتر وإضفاء الصفة المادية عليه. وهو يوحي، بذلك، بأن من شأن واقعيته (طبعته الواقعية الخاصة) أن تكون ناجحة على صعيد الاعتراف بالجوهر المعياري للقانون الدولي دون اختزال علم القانون إلى نوع من الركض خلف مشروعات طوباوية غارقة في الأحلام السرابية الوردية. هي - واقعية مورغنثاو - تتجنب أيضاً الخطر المعاكس المتمثل بإقرار الوقائع الاجتماعية القاسية للحياة السياسية الدولية على حساب تفسير القانون، من منطلقات ماركسية فجّة، أو وفق طبعات اختزالية لسوسيولوجيا الحقوق، بوصفها دمى بنية فوقية مجردة تتلاعب بها قوى سياسية واجتماعية مهيمنة.

وعلى نحو خاص، فإن الوجيبة السوسيولوجية الثانية لتصور الواقعية هذا ترتدي أهمية استثنائية بالنسبة إلى مورغنثاو الشاب؛ لا غرابة أنه كرر وصف عمله الخاص بالانتماء إلى جنس السوسيولوجيا الحقوقية. يؤكد مورغنثاو أن التطبيق والعلم في القانون الدولي يبقيان متخلفين لأنهما يحللان الواقع القانوني بمعزل عن الشروط الاجتماعية للحياة السياسية الدولية. على النقيض «لا أحد سيحاول، مطلقاً، أن يلتقط المعنى الحقوقي للتشريع الاقتصادي دون جعل المصالح والصراعات الاقتصادية جزءاً من محاكمته». إلا أن القضاة الدوليين يقترفون هذا الخطأ بالذات، فيشوهون، بالضرورة، موضوع بحثهم. فعلى

المستوى البلدي، لايزال المرء يصادف بقايا «علم حقوقي متدهور [وضعي]» علم يطمس الواقع الحقوقي عبر تجاهل الطرق التي تتبعها «الحاجات الاقتصادية والاجتماعية الجديدة» لتغيير الوظائف التي تضطلع بها قواعد حقوقية ثابتة ظاهرياً(٣٣). غير أن الانحطاط أكثر إقناعاً من ناحية، وأقدر، من ناحية ثانية، على التدمير على المستوى الدولي. أما على مستوى قانون البلديات فإن الدولة «قد طوّرتْ لا جهازَ سلطة كلي الطغيان وحسب، بل وجملة آليات عالية الإتقان لعملية التكيف التشريعي والقضائي، بما يفضي إلى سَوْق القوى الاجتماعية عبر قنوات معينة دون تعطيل الاستمرارية الحقوقية والاجتماعية». وفي ظل الأحوال المثالية، بقي القانون البلدي قادراً على اجتراح «مجتمع مستقر مؤقتاً شبه خال من التوتر بين القانون والسياق السوسيولوجي»(٣٤). غير أن الساحة الدولية مفتقرة إلى نظام سيادة مشتركة قادر على معايرة القانون وفقاً للحياة الاجتماعية، أو المبادرة، بدلاً من ذلك، إلى إسالة التغيير الاجتماعي في قنوات حقوقية نافذة. ولأن أية دولة كونية أو عالمية غير موجودة كما لا يُحتَمَل أن تنبثق في المستقبل القريب(٣٥)، فإن إنجاز التغيير الاجتماعي والحقوقي في المجال الدولي أصعب بكثير منه في الإطار الداخلي. تنطوي الأحوال الاجتماعية والسياسية المتغيرة، على الصعيد الدولي، على خطر التمخض عن صراعات متفجرة وأحداث عنف. وإلا كيف يمكن للدول الطامحة إلى تعديل الأمر الواقع الدولي أن تحدث التغيير في ضوء انسداد أفق إمكانية التطور القانوني السلمي أمامها، وأمام واقع كون قوانين اللعبة النافذة ميالة نحو ترجيح كفة الدول القوية التي رسخت تلك القوانين؟ على أي حال، يبقى الاندفاع نحو التغيير غير قابل للكبت أو القمع نظراً لحركية الحياة الاجتماعية وديناميكيتها من جهة، ولواقع كون الدول الصاعدة، بالضرورة، متحدية لقوى الأمر الواقع من جهة ثانية. وحين تنشب الصراعات بين دول صاعدة وأخرى مستفيدة من الأمر الواقع الحقوقي، يكون غياب أي عاهل أو سلطان مشترك منطوياً على أن صراعاً تنافسياً على السلطة، صراعاً خالياً من الرحمة وقد يكون عنيفاً «سيحدد القوة الاجتماعية المنتصرة، وأن تغيير

النظام الحقوقي القائم سيتقرر لا عبر أي إجراء قانوني... بل من خلال جحيم أو أتون قوى اجتماعية متصارعة تتحدى النظام القانوني بمجمله»[٣٦].

حتى عندما يحصل الصراع داخل حدود نظام حقوقي ثابت، تسيء المدرسة الوضعية فهم العملية جراء تمخض استبعادها عوامل اجتماعية من الدائرة المحددة لعلم القانون، عن منعها من تفسير مدى قدرة صيغ بادية الاطراد للقانون على التعرض لـ «تعديلات» ذات شأن «نتيجة تغييرات سوسيولوجية فعلية». وكما لوحظ فإن من شأن ظروف اجتماعية وسياسية متغيرة أن تفضي حتى إلى جعل معيار عام واضح ظاهرياً يضطلع بتعددية مدهشة من الوظائف المتطورة والقابلة لأن تكون متنافسة. ومما لا يفاجئ أن مقال مورغنتاو في **مجلة القانون الدولي الأمريكية** ينتهي بدعوة المحامين الدوليين إلى التخلي عن ولائهم لمفاهيم تفسير القانون التقليدية. يزعم مورغنتاو أن أنماط التفسير التقليدية ضعيفة التجهيز على صعيد التعامل مع «العلاقة الخاصة بين القوى الاجتماعية وقواعد القانون الدولي، لأنها تغفل إمكانية امتلاك معيار حقوقي غير معدل قدرة أداء جملة متنوعة من الوظائف السياسية والاجتماعية» وتكرر ظهور فجوات بين أي قاعدة رسمية والحكم «الفعلي» للقانون[٣٧]. هذه الثغرة تطرح مشكلات في سياق قانون البلديات أيضاً. غير أن القضاة هناك يستطيعون أكثر الأحيان أن يتهربوا عبر تجاهل الأمر دون الإساءة إلى القانون: وجود دولة ذات سيادة يعمل على تقليص وجود حالات انفصال متطرفة بين الواقع الحقوقي ونظيره الاجتماعي. أما في المجال الدولي، حيث لا وجود لأي سلطان أو عاهل واحد ويتولى التفاعل الحر للقوى السياسية والاجتماعية تحديد المعنى المرجعي النافذ للمادة الحقوقية، فإن القواعد تتعرض لتغييرات وظيفية مسرحية مثيرة حتى في إطار فترة زمنية قصيرة نسبياً. أدوات التفسير التقليدية محكومة بالإخفاق لأن المعنى الفعلي لأية معاهدة دولية قد يتم حجبه تماماً عبر لغتها – لغة المعاهدة: «لا تكتسب المعاهدة معناها إلا من السياق الاجتماعي»[٣٨].

من حق مواصفات طبعة مورغنتاو المبكرة للواقعية معاينة أعمق. في تناقض صارخ مع بعض الطبعات الحديثة لسوسيولوجيا القانون أو «الدراسات السوسيولوجية»، تأخذ مقاربة مورغنتاو لتحليل القانون الدولي، كما قيل من قبل، **تطلعاته الأخلاقية والمعيارية** الجوهرية مأخذ الجد. والتبرير الأقوى لرؤية مداخلات مورغنتاو النظرية المبكرة ممثلة لإحدى صيغ الواقعية النقدية هو كون منطلقها المعياري متمثلاً بسعي القانون الدولي الحديث **الخاص** الكامن لتقليص الصراع العنيف إلى الحدود الدنيا: حتى حين ينتقد مورغنتاو آراء وضعية نافذة حول القانون الدولي، فهو يفعل ما يفعله من المنطلق المعياري المضمر نفسه مثل خصومة الوضعيين. باختصار، من الممكن قراءة مورغنتاو الشاب مقدماً **نقداً جوهرياً** للقانون الدولي الحديث بهدف الحفاظ على نواته المعيارية الثمينة مع الإصرار على أنَّ تحقُّقَه لا يمكن أن يتم إلا بأساليب جديدة(٣٩). سبب ثان لإمكانية رؤية واقعية مورغنتاو المبكرة نقدية تم التعتيم عليه بعض الشيء في مقال **مجلة القانون الدولي الأمريكية** لعام ١٩٤٠، إلا أنه معلن بقدر أكبر من الوضوح في مكان آخر. فبمقدار ما يواصل إبقاء باب إمكانية قيام نظام **ديناميكي** للقانون الدولي أقدر على معايرة القانون مع العلاقات الدولية مفتوحاً، يسلّم مورغنتاو، أقله ضمنياً، بما أعلنه صراحةً في كتابه الأول سنة ١٩٢٩: وحده نظام حقوقي دَولي «عادل نسبياً ونافذ بالنسبة إلى جميع الأطراف، يستطيع أن يوفِّر، كما ظل النظام الحقوقي البلدي يفعل دورياً في ظل شروط حديثة، آليات مرنة فعالة لعملية التغيير الحقوقي والاجتماعي»(٤٠). وفي الساحة الداخلية لا تلبث الأنظمة الحقوقية الفاشلة في توفير ما يكفي من الفرص للمحرومين تمكيناً لهم من إحداث الإصلاح السلمي أن تواجه شبح الثورة العنيفة. قد يتم إجبار الفئات الاجتماعية الصاعدة على إطاحة جماعات حاكمة بالقوة. وهذا الخطر لم يَجْرِ درؤه إلا عبر تأسيس نظام حقوقي واجتماعي عادل نسبياً حيثما باتت جماعات صاعدة (مثل الطبقة العاملة الصناعية في أوروبا أوائل القرن

العشرين) متوفرة على فرصة فعلية لبلوغ إصلاح اجتماعي وسياسي بوسائل سلمية مشروعة[٤١]. ونظراً لكون العلل الرئيسية للقانون الدولي خارجة من رحم افتقاره إلى الحركية (الديناميكية)، فإن الطريقة الوحيدة للتغلب عليها هي المبادرة إلى اجتراح نظام حقوقي دولي مرن أو قابل للتكيف. وحتى يتمكن النظام الدولي من تحقيق حد أدنى أساسي من العدالة السياسية والاجتماعية، سيثبت، على أي حال، أنه عاجز عن فعل ذلك - أي اجتراح النظام الحقوقي الدولي المرن والقابل للتكيف آنف الذكر.

من المؤسف أن القارئ يعكف عبثاً على البحث بين أسطر كتابات مورغنتاو المبكرة عن مناقشة مناسبة للتفاعل بين العدالة ونظام شرعية عملي قابل للتطبيق؛ أخفق مورغنتاو، ببساطة، في تناول بعض الورطات الأصعب المتولدة من تحليله هو. فآراؤه هنا، كما في كتاباته بعد الحرب، عن احتمال حصول تغيير جذري في نظام الدول القائم، متوازنة وحصيفة، على النقيض من تلك الصادرة عن دعاة إصلاح القانون السُّذَّج والتي يطرب للاستهزاء بها. ومن المنطلق ذاته، من شأن الاستخفاف بتشعبات مواقفه السياسية بعيدة المدى أن يكون خطأً. وكما كان مورغنتاو عميق الإدراك، فإن بلوغ الديمقراطية الليبرالية وإصلاحات اجتماعية أساسية في بعض زوايا كوكب الأرض، مثلاً، استغرق عدداً غير قليل من القرون وكلف حيوات لا يحصرها عد. وعلى نحو مشابه فإن من شأن إنجاز نظام دولي عادل أن يتطلب، كما بيّن مورغنتاو غير مرة، ما هو أكثر بكثير من أحلام اليقظة لدى المحامين الدوليين أو خطط الإصلاح الحقوقي الفخمة. ربما لهذا السبب كان مورغنتاو دائم التأكيد لفضائل «الدولة العالمية» المحتملة جنباً إلى جنب مع عدم قابليتها التطبيقية في المستقبل المباشر. إلا أن لب المسألة يبقى متمثلاً برفضه استبعاد إمكانيتها قَبْلياً (سلفاً) وبأن تشخيصه الخاص لعلل النظام الدولي القائم دعا صراحة إلى تأسيس نظام حقوقي كوكبي أكثر عدلاً من الوضع الراهن على نحو جوهري.

يتعزز هذا التفسير بسمةٍ حاسمة ثانية من سمات واقعية مورغنتاو الشبابية. برأي يوستن روزنبيرغ، يتمثل أحد إخفاقات الواقعية الكبرى بكونها تتصور «أن الدولة الحديثة تسعى لتعبئة الاقتصاد واستنفاره، لا أن الاقتصاد أيضاً جزء من كل عابر للحدود القومية منتج لآثار سياسية مهمة على نحو مستقل عن أداة الدولة»[٤٢]. فالواقعيون يرون الموارد الاقتصادية أداة بيد سلطة الدولة في نظام تنافسي، ولكنهم يغفلون الرأسمالية الكوكبيَة بوصفها واقعاً بنيوياً ذا مضاعفات بعيدة المدى بالنسبة إلى حشد عريض من علاقات القوة.

صحيح أن هذا يمثل نقداً ذكياً لواقعية التيار الرئيسي المعاصرة، إلا أنه ليس لترجمة مورغنتاو المبكرة لهذه الواقعية. تذكروا مرة أخرى أن مورغنتاو يدعو إلى معاينة «السياق السوسيولوجي للمصالح الاقتصادية، للتوترات الاجتماعية، وللتطلعات أو الطموحات السلطوية»، أو، في صيغة قريبة، لــ «الدائرة الاجتماعية الشاملة لجملة الحقول السايكولوجية، السياسية، والاقتصادية». تنطوي طبعة الواقعية هذه، أقله من حيث المبدأ، على ضرورة سلسلة طويلة من تحليلات القوة وعدم المساواة التجريبية على المستوى الكوكبي. وفي الحقيقة فإن مورغنتاو جادل، في مخطوطة غير منشورة عائدة إلى عام ١٩٣١، قائلاً بأن تغييرات اقتصادية كبرى فقط كانت قادرة على التصدي للحماسة الحربية المدمرة للذات التي كانت قد تمخضت عن انسحاق ملايين كثيرة تحت كابوس أهوال الحرب العالمية. ما لم تصبح إمكانيات جديدة لنشاط خلاق قائم على تأكيد الذات متوافرة في الحياة الاقتصادية اليومية، فقد كان من شأن الحرب أن تواصل الظهور على نحو كارثي كما لو كانت مهرباً جذاباً من عالم اجتماعي متزايد التعرض لعمليتي الروتنة (إضفاء صفة الرتابة الروتينية على كل الأمور) والعقلنة:

> ***في المجال الاقتصادي لا بد للتغيير في الظروف أن يكون شاملاً. بسبب عبودية الأجور الحديثة؛ بسبب انسداد الفرص أمام الجماهير المتطلعة إلى إثبات ذاتها وتحسين مواقعها وفقاً لمناهج منتظمة؛ بسبب استحالة امتلاك أكثرية الناس الساحقة للقدرة على***

إنجاز شيء ما بمسؤولية وعبر توظيف كامل لشخصياتهم، يمكنهم أن يقولوا عنه: هذا هو إنجازي، هذا هو عملي؛ بسبب الإجهاز على قيمة الكائن البشري وتحويله إلى شيء ... بسبب اللعنة المبرمة النازلة بالبشر إذ جعلتهم آلة صماء، بلا شخصية ... بسبب جملة هذه الظروف ثمة فقدان للأمل ثقيل كالرصاص ومهدود من التعب قد انبثق، لعله الشقيق الحقيقي لليأس المتفجر الذي يرى الحرب ملاك إنقاذ، قوة نهوض عظيمة. تغيير هذا الوضع، إنجاز نوع من التجديد مهمة بادر أفضل البشر في زماننا إلى الاضطلاع بها بوصفها قَدَرهم(٤٣).

كان من شأن هدف هذه المعاينات أن يكون تقديم تحليل بالغ الدقة لجملة علاقات القوة المشكِّلة للقانون الدولي مع التطلع نحو الفوز بإصلاح قانوني. والواقعية النقدية تقتضي ضمناً لا تحليلاً أكثر تنوعاً وأغنى وجوهاً من منافساتها المنتمية إلى التيار الرئيسي وحسب، بل ورؤية أن ما بين السطور الحاسم في خطاب مورغِنثاو هو **وجوب تلازم عمليات الإصلاح الحقوقي، السياسي، والاجتماعي على الصعيد الكوكبي**. لعل غياب صاحب السيادة (العاهل، السلطان، الإمبراطور) المشترك هو السبب الأوضح والأبرز لجملة حماقات النظام الدولي القائم. ومع ذلك فإن الأمراض الناجمة عن الأسلوب اللامركزي المعتمد في القانون الدولي راهناً مورّمة ومفخمة جراء تفاوتات هائلة تجعل حتى من أكثر أنماط القانون الدولي تواضعاً نوعاً من المسخرة. في زحمة تفاوتات قوة هائلة، تخاطر الوظائف القابلة لأن تكون تسووية وحامية للقانون العام بالتراجع إلى المواقع الخلفية بما يؤدي إلى تشجيع القوى العظمى على استغلالها. وعندئذ يغدو القانون العام ميالاً لأداء مهمته كما لو كان سلاحاً إضافياً بأيدي الأقوياء بدلاً من بقائه لجاماً ذا معنى يكبحهم. لهذا

السبب، كان عداء مورغنتاو الشاب موجهاً، مع حلول النصف الثاني من ثلاثينيات القرن العشرين، كما قيل من قبل، بالدرجة الأولى، ضد وضعيين مثل كلسن الذي كان، رغم عواطفه الإصلاحية الاجتماعية الخاصة، مشجِّعاً لمحللي الحقوق على تجاهل الأوضاع الاجتماعية الملموسة الدائبة على تقويض عمليات القانون الدولي. بنظر مورغنتاو كانت الوضعية عامل تعمية للباحثين القانونيين ودعاة الإصلاح الإنسانيين إزاء تفاوتات القوة (أشكال عدم المساواة على صعيد السلطة والنفوذ) التي كانت تعمل لقلب صيغ القانون العام الجذابة معيارياً إلى أسلحة بأيدي حفنة من القوى الكبرى المصرة على ترجمتها وتطبيقها نمطياً (من منطلقاتها الخشبية المعروفة).

في ضوء التصوير المألوف لمورغنتاو تلميذاً لمفكرين معادين للتنوير مثل نيتشه، فيبر، أوشميت، يتعين على قراءتي له واقعياً نقدياً أن تبدو مفاجئة، بل ومتعذر الدفاع عنها. تبقى الصورة التقليدية، على أي حال، أحادية خادعة إذ تتجاهل ديون مورغنتاو الكثيرة لسوسيولوجيا الحقوق الفايمارية اليسارية. ومع أن القصة قصة مركَّبة ومعقَّدة، فإننا بتنا الآن نعرف أن مورغنتاو تم تشكيله من قبل أحد ممارسي القانون وباحثيه اليساريين الأوسع شهرة في جمهورية فايمار، من قبل هيوغو سينزهايمر، الذي عمل تحت قيادته مستشاراً قانونياً أول (ريفرنداراً) في فرانكفورت نحو ثلاث سنوات[٤٤]. لاحقاً وصف مورغنتاو أستاذه سينزهايمر بعبارة «شديد الولاء على الصعيدين العاطفي والبلاغي لمصالح المحرومين والمضطهدين المحددة قانوناً - لمصالح العامل المستَغَل (بفتح الغين) والمتعرض لسوء المعاملة كما للبريء الواقع بلا حول ولا قوة في الشباك العنكبوتية للقانون الجزائي»[٤٥]. شخصياً وفكرياً كان مورغنتاو قريباً من سينزهايمر الذي تمكن تحت رعايته من نشر مقالاته الأولى إضافة إلى

كتاب عن القانون الدولي وأصبح «صديق عمر» لـ «مجموعة متميزة من الأشخاص الذين كانوا يعملون في ذلك المكتب (مكتب سينزهايمر) - بمن فيهم المحامون الاشتراكيون إيرنست فراينكل، فرانز ال نيومان، وأوتو - كاهن فرويند» الذين كانوا، جميعاً، يجهدون لتحقيق المزاوجة بين الاقتصاد السياسي الماركسي وسوسيولوجيا القانون الفيبرية[٤٦]. وحين اضطر مورغنتاو للهرب من أوروبا إلى الولايات المتحدة، ودَّعَه سينزهايمر على أحد أرصفة مرفأ أنتويرب[٤٧]. في ملاحظة وجيزة غير منشورة عائدة إلى عام ١٩٣٥ مكتوبة احتفالاً بعيد ميلاد أستاذه الستين، قام مورغنتاو بتقديم خلاصة دقيقة للحدس الجوهري الكامن في نظريته: «في الأساس ثمة الرؤيا النظرية الحقوقية القائلة بأن المفاهيم المجردة لأشخاص متعاقدين بحرية ومساواة، تلك المفاهيم الطاغية على القانون المدني الألماني لم تعد متناسبة مع البنية المتغيرة للمجتمع الرأسمالي ولا بد، إذاً، من أن تكون مثل هذه الصيغ الحقوقية فاشلة نظراً لكون الحياة الفعلية «معتمدة على العامل الصناعي». لذا فإن من الواجب استحداث «صيغ قانونية جديدة» من أجل تحقيق حرية ومساواة غنيتين بالمعاني للطبقات الكادحة. لاحظ مورغنتاو أن سينزهايمر كان قديم الانبهار بالهوّة الفاصلة بين «النزعة الفردية المجردة في القانون البرجوازي» من جهة، و«حقائق التجربة الحقوقية (الواقعية) أي ذات التوجهات الاجتماعية في العلاقات» من جهة ثانية. ولهذا السبب كان سينزهايمر، كما لاحظ مورغنتاو، رائداً في ميدان البحوث الحقوقية الواقعية أو السوسيولوجية[٤٨]. تلاميذه اليساريون ساروا قُدُماً بتلك الأجندة الميثودولوجية مرتكزين، أنموذجياً، على نقد الوضعية القانونية لرفضها إغفال دلالات القانون المعنوية، أو الأخلاقية من ناحية، والاشتباك منهجياً مع الوقائع الاجتماعية القاسية التي يتعامل معها القانون من ناحية ثانية[٤٩]. حاذين حذو أستاذهم، سينزهايمر، اهتدوا غير مرة إلى

حشد الطرق التي نجحت بها أحوال اجتماعية متغيرة في إجبار قواعد قانونية نافذة على الاضطلاع بوظائف جديدة.

عناصر كثيرة من كتابات مورغنثاو المبكرة توحي بأنه حاول إبداعياً تطبيق أفكار سينزهايمر ومنهجه السوسيولوجي على القانون الدولي. لا غرابة في أن أفكاره تقوم أحياناً بعكس أفكار سينزهايمر ومريديه اليساريين. كان هؤلاء، مثل مورغنثاو، يُضفون قيمة خاصة على سلسلة الروابط القائمة بين الواقع الاجتماعي والقانون. ففي ثلاثينيات القرن العشرين، مثلاً، كان فراينكل ونيومان يجادلان أن التخوم المتغيرة للتطور الرأسمالي أدتْ إلى تغيير أهمية الدفاع الليبرالي التقليدي عن القانون العام. ففي ظل النظام الرأسمالي الكلاسيكي لم يكن القانون العام مرغوباً أخلاقياً وحسب، بل كان أيضاً عقلانياً على الصعيد الاقتصادي لأن التدخلات الحقوقية الفردية كانت دائبة على انتهاك مبدأ المنافسة المتكافئة. وحين يتم حسم أمور الإنتاج من قبل تجمعات اقتصادية كبرى ممركزة، يتعرض هذا التحالف بين القانون العام والحياة الاقتصادية للطمس:

> ***في ظل أي جهاز منظم احتكارياً لا يستطيع القانون العام أن يكون صاحب اليد العليا. وإذا كانت الدولة في مواجهة احتكار واحد فقط، فإن من العبث محاولة ضبط هذا الاحتكار بالقانون العام. في مثل هذه الحالة يكون التدبير الفردي التعبير المناسب الوحيد عن سلطة السيادة أو السلطة السيادية***(٥٠).

ملاحظات مورغنثاو الشاب حول علل أنماط قانون دولي موجودة في إطار نظام كوكبي ظالم تعكس أصداء هذه الأطروحة. بروح زملائه الحقوقيين من الفترة الفايمارية، أقرّت رواية مورغنثاو لقصة القانون الدولي، صراحة، بالطموحات الأخلاقية النبيلة لفكرة القانون العام. كذلك حذا مورغنثاو حذو زملائه هؤلاء إذ جادل أن تلك الطموحات المعيارية

شُوِّهتْ أنموذجياً في سياق التفاوت الاجتماعي. وبنظر مورغنتاو، كما بنظر أصدقائه المحامين اليساريين، كان السعي لإحداث إصلاح قانوني يستدعي، بالضرورة، حدوث تحولات ذات شأن في موازين القوة الاجتماعية والسياسية.

٣/٤- واقعية ما بعد الحرب عند مورغنتاو

لم يسبق لمورغنتاو، بالمطلق، أن استكمل تطوير طبعة الواقعية النقدية الوارد ذكرها في بعض كتاباته العائدة إلى ما قبل الحرب ونوقشتْ بأكبر قدر من القوة في مقال «الوضعية» الوظائفية، والقانون الدولي؛ وحسب تخمين بويل، فـ «إنه- مورغنتاو وآخرين مثله كانوا، مع الانكشاف الكامل لأهوال الحرب العالمية الثانية، قد أُحبطوا تماماً وخاب كل أملهم حول فُرَص اضطلاع القوانين والمنظمات الدولية بأي دور ذي معنى في ضبط الصراعات الدولية»[٥١]. حين استهزأ كتاب **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (١٩٤٦) بالإيمان الليبرالي الحقوقي بـ «أن الإنسان قادر على أن يشرِّع كما يشاء، أي، على أن يحقق عبر وسيلة القانون جميع الأهداف التي يسعى إليها»، كان مورغنتاو منخرطاً في نقد ذاتي أبعد مدى مما أقر به هو نفسه صراحة من جهة أو كان واضحاً بالنسبة إلى قُرّاء الإنجليزية غير المطلعين على كتاباته التي كانت بأكثريتها باللغتين الفرنسية والألمانية العائدة إلى ما قبل الحرب من جهة ثانية[٥٢]. ومع أن مورغنتاو كان دائم الانتقاد للآراء الوضعية حول الإصلاح الدولي، فإنه كان قد سبق له أن أقرّ بإمكانية حصول إصلاحات حقوقية بنّاءة أنجح مواكبة للتغير الاجتماعي. وفي اختلاف مضاد، تمثّل ملمح حاسم من ملامح واقعية مورغنتاو الناضجة بنظرة الشك العميقة إلى القانون الدولي، لاسيما لدى رؤيتها أداة لتحدي القوى الكبرى أو إصلاح السياسة الدولية. أسهمت كتابات مورغنتاو في ما بعد الحرب، كما أشار

بويل، في حصول «القطيعة الحاسمة بين علم السياسة الدولية والدراسات الحقوقية الدولية». التي ظلت مصدر إزعاج لأكثرية الدراسات البحثية اللاحقة[٥٣]. وعلى الرغم من انتقادات مورغنتاو النبوئية النافذة لسياسة الولايات المتحدة بعد الحرب في فيتنام وأمكنة أخرى، فإن النبرات المعادية للنزعة الحقوقية لواقعية ما بعد الحرب مارست أيضاً تأثيراتها السلبية المؤذية في السياسة الأمريكية، إذ إن أجيالاً من صانعي القرار السياسي تبنت عداءها للقانون الدولي وغضت الطرف عن النزعة الأُحادية لدى القوة الأعظم[٥٤].

قائمة مبادئ الواقعية الستة الشهيرة لمورغنتاو، المشمولة أولاً بطبعة ١٩٥٤ لكتاب السياسة بين الأمم والمحفوظة عن ظهر قلب منذ ذلك التاريخ من قبل أجيال من طلاب الجامعات، تتناقض بحدة مع الأجندة البرنامجية الواردة في مقال ١٩٤٠ **بمجلة القانون الدولي الأمريكية**. من اللافت، أن المبادئ تتجاهل القانون الدولي. كما تُخْفق بالمثل، في إيراد أية إشارة إلى الحاجة لتحليل قوة واسع النطاق من منطلقات سوسيولوجية. ومن المؤكد أن المبدأين الثاني والثالث يعلنان أن «مفهوم المصلحة المحدَّد بلغة القوة» حاسم بالنسبة إلى الواقعية، وأن «الواقعية لا تمنح مفهومها المفتاحي للمصلحة المحددة بوصفها قوة أي معنى محدد مرة وإلى الأبد»[٥٥]. يلاحظ مورغنتاو أيضاً أن «القوة تغطي سائر العلاقات الاجتماعية... من العنف الجسدي إلى أكثرية الروابط السايكولوجية التي يتحكم بها عقل بآخر»[٥٦]. غير أن الحصيلة المحورية لهذه التأملات بالنسبة إلى مورغنتاو الناضج تبدو متمثلة في المقام الأول برؤيا أن متابعة الدولة لـــ «المصلحة القومية» تتخذ أشكالاً مختلفة وتستند إلى جملة من أدوات القوة[٥٧]. لعل نقد روزنبيرغ القائل إن الواقعية لا ترى في القوة الاقتصادية ما هو أكثر من إحدى أدوات قوة الدولة في أي نظام تنافس، منطبق على كتابات ما بعد الحرب لمورغنتاو.

فمن شأن القوة الاقتصادية، بنظر مورغنتاو الناضج، أن تسهم في المتابعة الفعالة للمصلحة القومية. غير أنه لا يبدي، إذا أبدى، إلا القليل من الاهتمام بمسألة كيفية قيام النظام الرأسمالي، على نحو مستقل، بتشكيل وتكييف التجربة السياسية الحديثة – بما فيها نظام الدولة- بمجملها. تأملاته المبكرة حول العلاقة المعقدة بين الشرعية والأخلاقية تغيب أيضاً عنها القصة اللاحقة. يؤكد مبدأ مورغنتاو الرابع، بدلاً من ذلك، جملة مفارقات الفعل السياسي الأخلاقية، بروح مسؤولية فيبر الأخلاقية، في حين يحذر المبدأ الخامس من مخاطر مماثلة هي «الطموحات الأخلاقية – المعنوية لأمة معينة مع القوانين الأخلاقية – المعنوية التي تحكم الكون»(٥٨). ومهما كانت سليمة، فإن أخلاقه السياسية الفيبرية تفتقر إلى بعض الجواهر الفكرية التي نجدها في كتاباته العائدة إلى ما قبل الحرب، إذ كان مورغنتاو يتصارع مع ألغاز (متاهات) الفلسفة الأخلاقية والقضاء الحديثين للوقوف على كيفية كون الأخلاقية منفصلة من جهة ومرتبطة من جهة أخرى في الوقت نفسه مع الشرعية.

من الواضح، على أي حال، أن المبدأ الأول، حيث يعلن مورغنتاو، كما هو معروف على نطاق واسع، أن « السياسة مثل المجتمع عموماً، محكومة بقوانين علمية موضوعية ذات جذور في طبيعة البشر»، يعيدنا إلى تعليقاته في ١٩٤٠ حول الحاجة إلى بحث علمي واقعي للاهتداء إلى قوانين سايكولوجية»(٥٩). ويقوم المبدأ السادس الذي يؤكد «استقلال المجال السياسي» أيضاً على عناصر من كتاباته العائدة إلى ما قبل الحرب(٦٠). ثمة كتاب صادر في ١٩٣٣، مثلاً، كُرس لأهمية «مفهوم ما هو سياسي» بالنسبة إلى القانون الدولي، وفي وقت مبكر يعود إلى ١٩٢٩، أبدى مورغنتاو انبهاراً معيناً بأفكار شميت المتناقضة عن السياسة(٦١). وعلى الرغم من أن مناقشتي لواقعية مورغنتاو النقدية في القسم السابق قلَّلَتْ، بالضرورة، من أهمية هذه الحقيقة،

فإن كتاباته العائدة إلى ما قبل الحرب تتضمن عدداً كبيراً من التأكيدات حول المنطق المستقل للسياسة ولأساس ذلك في السايكولوجيا الإنسانية. في كتابات ما بعد الحرب، سرعان ما صارت هذه العناصر سمات حاسمة لواقعية مورغنتاو، فيما تعرض فهمه لها تفسيراً نقدياً ذا عقلية سوسيولوجية للقانون الدولي، حيث يتم أخذ تطلعات القانون المعيارية الخاصة مأخذ الجد، للسقوط، عموماً، على قارعة الطريق. باتت الواقعية متزايدة الارتباط في عقل مورغنتاو بمحاولة التعرف إلى أنماط **ثابتة تاريخياً** للتجربة السياسية مستندة إلى القاعدة «الفعلية» (أي الأساسية) للطبيعة الإنسانية. لم تعد واقعية النمط الثاني هذه تشير أولاً إلى جملة الحقائق التاريخية والاجتماعية الواقعية (أي الموجودة ولكن القابلة للتغيير) المحيطة بالقانون الدولي، بل إلى ملامح دائمة إلى هذا الحد أو ذاك للسياسة، ملامح يمكن الاهتداء إلى جذورها في طبيعة الإنسان وسايكولوجيته. وأحد مضاعفات هذا التحول المفهومي تمثل بأن أعداداً كبيرة من الألغاز المألوفة في السياسة الدولية باتت تُصوَّر لاحقاً من قبل مورغنتاو كما لو كانت مشتقة من عناصر ثابتة لا تتغير في طبيعة البشر. فالسياسة «محكومة بقوانين موضوعية ذات جذور في الطبيعة الإنسانية»، التي «لم تتغير منذ الفلسفات الكلاسيكية في كل من الصين، والهند، واليونان»[٦٢]. ربما على نحو محتوم، كان أحد توجهات تفكير مورغنتاو في ما بعد الحرب متمثلاً بالعمل، ضمنياً إن لم يكن صراحة دائماً، على إضفاء نوع من معنى الضرورة على مكونات مفتاحية في النظام الدولي القائم، بشيء من التناقض مع آرائه العائدة إلى ما قبل الحرب حول قابليتها للتغيير[٦٣]. حتى إذا بدت تأكيداتُه الدورية لـــ «لا شيء في الموقف الواقعي يتعارض مع افتراض أن التقسيم الحالي للعالم السياسي ... سيتم إبداله بوحدات أكبر ذات طابع مختلف»، مذكِّرة بمحاولته المبذولة قبل الحرب للدعوة إلى إصلاح دولي، فإن من غير المصادفة أن الواقعية سرعان ما باتت معطوفة على نزعة شك عميقة فيما يخص آفاق الإصلاح[٦٤].

ربما كان بويل محقاً في عطف هذا التحول، أقله جزئياً، على ندوب الحرب العالمية الثانية. إلا أن من الممكن تسليط الضوء على الجذور العميقة لهذا التحول عبر نوع من العودة الوجيزة إلى كتابات مورغنثاو العائدة إلى ما قبل الحرب. فكما رأينا من قبل، كرر مورغنثاو الشاب وصف نفسه بأحد ممارسي السوسيولوجيا الحقوقية، ولدى الإتيان على ذكر بعض مؤلفاته في مقال **مجلة القانون الدولي الأمريكية** (١٩٤٠)، صنفها على أنها جزء من هذا الجنس (الاختصاص، الفرع الاختصاصي، الجانر). غير أن تلك الدراسات التي وضعها مورغنثاو نفسه تحت هذا العنوان تميل إلى إنتاج مسار بحث مشترك ولكنه عالي الإشكالية[٦٥]. وبعد تبني فضائل مقاربة للقانون الدولي مستندة إلى الديناميكيات المتغيرة للواقع الاجتماعي، يقفز مورغنثاو، أنموذجياً، إلى خطوة ثانية: يجادل أن المنهج الواقعي أو السوسيولوجي مشروط بمعاينة دقيقة لجملة ديناميكيات الصراع السياسي الكامنة، وصولاً إلى تأمل معزز حول ما وصفه دائماً بـــ «مفهوم ما هو سياسي». ومهما كانت قابلة مفهومياً للتصديق، فإن نتيجة هذه الحركة داخل إطار مناقشة مورغنثاو بقيت نزوعاً إشكالياً نحو اختزال، حتى في أكثر كتاباته النظرية إبداعاً إبان فترة ما قبل الحرب، سوسيولوجيا قانون دولي نقدية وحساسة معيارياً مرشحة لأن تكون واسعة المدى إلى تحليل فلسفي العقلية للسياسة. كان من شأن أية طبعة معقولة للواقعية النقدية، بكل تأكيد، أن تتطلب، إذا ما اتُّبعت منهجياً، أفكاراً واضحة عن طبيعة التجربة السياسية. ومع ذلك فإن هذه الحركة الحساسة، لولا ذلك، تقود مورغنثاو إلى الالتفاف القصير على المشروع العريض لما وصفته بواقعيته النقدية لصالح تحليل ديناميكيات ثابتة لا تتغير (بالنسبة إليه) للصراع السياسي. على الصعيد العملي، ثمة سوسيولوجيا قانون واقعي تتحول إلى ما هو أشبه بنظرية سياسية واقعية أحادية متمركزة على أنموذج سياسي متوتر.

ومن ثم تتبع قفزة ثانية، على نحو أنموذجي. بعد تحليل، أو أقله الإشارة إلى، الديناميكيات الثابتة للسياسة المثقلة بالصراعات، يصرّ مورغنثاو على التماس جذور الحياة السياسية في طبيعة البشر والسوسيولوجيا لأنهما أفضل عنصرين لتسليط الضوء على الجذور «الفعلية» أو الأولية للفعل الإنساني. وكما لوحظ من قبل، فإن كتابات معينة عائدة إلى أوائل الثلاثينيات تقتبس بكثافة من فرويد. حتى عندما ينكفئ فرويد عن المشهد، يكرر مورغنثاو إقامة علاقة تحليلية وثيقة بين أية رواية واقعية أو سوسيولوجية لقصة القانون الدولي من ناحية والسايكولوجيا من الناحية الثانية[٦٦]. مرة أخرى، بداية تبدو هذه الحركة سليمة: من شأن أية طبعة مقنعة من طبعات الواقعية النقدية أن تقوم، على نحو مقنع، بتوظيف السايكولوجيا أو الأنثروبولوجيا الفلسفية والإفادة منهما. وما يدعو للأسف أنها - طبعة الواقعية النقدية - تميل، حتى في كتابات مورغنثاو المبكرة، إلى تعزيز النزوع نحو تقييد إمكانيات التحليل والتفسير الغنية الموجودة في غيابها. تبقى الواقعية النقدية، كما تم صوغها بقوة بالغة في مقال «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، أجندة برنامجية غير مستهلكة، في حين يتكرر تعرض مورغنثاو للوقوع في كمين فرط انشغاله بغرس جذور الفعل السياسي في نظرية «دوافع» سايكولوجية. في هذه الحركة الأخيرة، ثمة سايكولوجيا واقعية ميالة إلى الحلول محل كل من سوسيولوجيا القانون والنظرية السياسية كلتيهما.

دعوني أكرر أن أية واقعية نقدية كاملة التطور من شأنها أن تكون، شرعاً، قد بنت على أساس كل من النظرية السياسية والسايكولوجيا أو الأنثروبولوجيا الفلسفية. إلا أنهما، في حالة مورغنثاو، أدتا إلى صرف اهتمام الرجل عن متابعة المسارات الفكرية الأكثر إبداعاً والمرسومة في تأملاته المبكرة بالذات. ومع حلول الأربعينيات قامتا أيضاً بتشجيعه على التخلي عما كانت في الأصل نظرية قانون دولي معقدة ولكنها قابلة لأن

تكون نقدية لتبني صيغة واقعية متزايدة المحافظة، صيغة دائبة على إرجاع قوانين السياسة الموضوعية المزعومة إلى الطبيعة الإنسانية. فطابع تأملات ما بعد الحرب لمورغنتاو، وهي تأملات غير مطورة وحِكَمية موجزة، عن السايكولوجيا والطبيعة الإنسانية لم تقم، بشيء من التناقض مع تأملاته الفرويدية الخلاقة العائدة إلى الثلاثينيات، إلا بمضاعفة نقاط الضعف المفهومية (الفكرية، النظرية) لواقعية ما بعد الحرب عند مورغنتاو. وفي غياب الجذور الفرويدية، كثيراً ما كانت سايكولوجيا مورغنتاو وأنتروبولوجيته الفلسفية لما بعد الحرب تبدوان دوغمائيتين فكرياً بل وحتى تبسيطيتين(٦٧).

٣/٥- تشعبات معاصرة

حاول هذا الفصل إظهار أن مورغنتاو الشاب ألمح إلى إمكانية وجود طبعة مدهشة الإتقان **للواقعية النقدية** طبعة تفسيرها المتعاطف معيارياً ولكن النقدي اجتماعياً للقانون الدولي جاء حاد الاختلاف عن صيغة الواقعية المعطوفة على اسمه بعد الحرب العالمية الثانية. بنظر الباحثين المعاصرين أولئك الذين يتطلعون إلى إلباس الواقعية ثوباً نظرياً نقدياً، من شأن تأملات مورغنتاو المبكرة ألا تكون منطلقاً سيئاً. من المؤكد أن جزءاً كبيراً من تلك الاجتهادات يبقى متخلفاً بل إشكالياً. تعليقاته حول الحاجة إلى نظام دولي عادل تبقى غامضة. وعلى الرغم من أنه يشير إلى الطريق المتجهة نحو تحليل نقدي متعدد الوجوه لعلاقات القوة الكوكبية، فإنه لا يبوح إلا بالقليل عن طبيعة التقاليد والمناهج الفكرية التي يمكن اعتمادها في مباشرة ذلك التحليل. قد تكون هذه الفجوة ناجمة عن المفارقات التاريخية لخلفية مورغنتاو الفكرية الفايمارية. فمع أنه متأثر بباحثين يساريين مثل سينزهايمر، بل ومع أن أفكاره تتناظر أحياناً مع أفكار تلاميذ سينزهايمر، فإن مورغنتاو ينفصل عن مدرسة سوسيولوجيا الحقوق الفرانكفورتية

اليسارية أقله على صعيد وجه حاسم واحد: ففيما كانت المدرسة دائبة على مزاوجة أفكار ماركس وفيبر[٦٨]، فإن مورغنتاو «تعلَّمَ الشيء الكثير من ماركس» غير أنه لم يستطع قط أن «يطمئن إلى ذلك النمط من الماركسيين الذين يرون الماركسية نظاماً مغلقاً»[٦٩]. غير أن ثغرة نظرية معينة ظلت، بالضرورة، عامل إزعاج وبلبلة لتفكيره، لأن كثرة هائلة من المقاربات السوسيولوجية التي تولى مورغنتاو إعادة تشكيلها في إطار نظرية دولية واقعية، كانت كثيفة الاقتباس من ماركس. كانت نزعة الشك عند مورغنتاو حول الماركسية الأصولية (الأورثوذكسية) مبررة دون شك، غير أنها تمخضت عن جملة من نقاط الضعف النظرية الكامنة في العمق.

القصة التي رويتُها هنا تقوم هي الأخرى بإلقاء الضوء على توترات لافتة على نطاق واسع في نظرية مورغنتاو الناضجة. ثمة معلقون ظلوا يشيرون إلى أن فكر مورغنتاو بقي على الدوام أكثر تعقيداً وتناقضاً مما درجتْ محاولات حشره في خانة «الواقعية الكلاسيكية» على وصفه أنموذجياً. فريتشارد روزنكرانس يرى نوعاً من الازدواجية في نظرية مورغنتاو: كان أستاذ تنظير لـــ «اندفاعة سلطة» ثابتة لا تعرف معنى التغيير تاريخياً من ناحية، ومحللاً داهية ذا حساسية تاريخية لتغيرات كبرى في منظومة الدول من ناحية ثانية[٧٠]. يتحدث ماركوس راسكن عن «المثالية» المضمرة في واقعية مورغنتاو[٧١]. وفي موعد أحدث، عكف كامبل كرايغ بحيوية على تفسير مدى تمخض شبح الحرب النووية المثير للرعب عن تشجيع مورغنتاو، إبان ستينيات القرن العشرين، على إعادة النظر في الأطروحات الواقعية الأساسية وتبني وجهات نظر سبق له أن وصمها مزدرياً بـــ «المثالوية»[٧٢]. محاولتي الرامية إلى إماطة اللثام عن نزعات واقعية نقدية في كتابات مورغنتاو العائدة إلى ما قبل الحرب ربما تساعدنا في فهم السبب الكامن وراء هذه التوترات. بوصفه أحد الباحثين الشباب، انخرط مورغنتاو بعمق في المدارس الفكرية النقدية، وبقي لبعض الوقت منفتحاً على فكرة احتمال

حصول إصلاحات واسعة المدى في النظام الكوكبي. وواقعية مورغنتاو النقدية المبكرة لم تكن، بأي شكل من الأشكال، معادية لسعي القانون الدولي «المثالوي» من أجل تقليص وحشية العنف الدولتي إلى الحدود الدنيا بوسائل شرعية. وحقيقة أن نظرية مورغنتاو الناضجة ظلت **على الدوام** مشتملة على عناصر مثالية من ناحية، وواقعية من ناحية أخرى، على تقدير عميق لدور التغيير الاجتماعي من ناحية، وإصرار جامد على الطابع الراكد والسكوني لطبيعة البشر والسايكولوجيا من ناحية ثانية، توحي بأنه لم يتورط كلياً قط في نبذ آثار باقية من واقعيته النقدية المبكرة.

من الممكن أيضاً أن نستخلص مضموناً أخيراً واحداً. ليست واقعية مورغنتاو، بأي من الأشكال، هي الوحيدة المثقلة بالصراعات. فأية نظرة سريعة إلى سجالات حديثة حول السياسة الخارجية تكشف عن أن الواقعيين يتكرر وقوفهم في جبهات متعارضة إزاء القضايا الكبرى المطروحة اليوم. مؤخراً بادر محافظو واشنطن إلى ارتداء العباءة الواقعية تغطية لمغامراتهم الإمبريالية الخائبة في العراق وغيره، في حين صدرت أكثر انتقادات الغزو الأمريكي للعراق من المعسكر الواقعي في الأوساط البحثية الأكاديمية. من المثير للاهتمام، أننا نبدو موشكين على أن نشهد إعادة لفيلم حرب فيتنام، حين اضطلع واقعيون مثل كيسنجر بدور مهم في أبشع لحظات الجهد الأمريكي، فيما تحلى مورغنتاو وآخرون بصراحة اتهام إدارتَيْ جونسون ونكسون باقتراف جرائم حرب. ينبغي، بالطبع، ألا يفاجئنا شيء حول هذه الظاهرة العامة. فكل مدرسة فكرية غنية منفتحة على حشد من التفسيرات والتأويلات الكثيرة وحتى المتناقضة؛ قلما ينجح الولاء لهذه النظرية المجردة أو تلك والالتزام بها في تقديم أجوبة سهلة على أسئلة سياسية صعبة ومعقدة. ومع ذلك فإن الرواية التي سردْتُها هنا توحي باحتمال تعرضنا للُغْزٍ أكثر عمقاً. من الواضح أن التعارض التقليدي بين «الواقعية والمثالية» مفرط في تبسيطيته. فالمرء يستطيع أيضاً أن يستند إلى آرائي الواردة هناك ليقول إن عبارة

«الواقعية» نفسها اسم بلا مسمى، أو تسمية خاطئة. إذا استطعنا تَحَرِّي أفكار شديدة التضارب حول الواقعية في كتابات مؤلِّف رئيسي واحد، فهل بوسع الواقعية (حتى حين تكون معدَّلة بـــ «جديدة» أو «هجومية» أو أية صفة أخرى) أن توصلنا إلى مكان بعيد جداً؟ ما مدى التداخل الموجود فعلاً بين تأملات مورغنتاو النقدية المبكرة وأفكاره العائدة إلى ما بعد الحرب؟ صحيح أن الاستمراريات الموضوعاتية فعلية، غير أن الانحرافات تبقى، أقله، موازية على صعيد أمدائها البعيدة. ومن المنطلق نفسه، هل ثمة أي مغزى في حشر مفكرين متباينين تباين إي اتش كار وهنري كيسنجر، أو راينهولد نيبور وكنث والتز، تحت العنوان الواقعي نفسه؟ كما يعلن كل كتاب تعليمي تمهيدي دون تردد، فإن الأمور المشتركة بين الكتاب الواقعيين تبقى مهمة. غير أن السؤال هو: هل نستطيع أن نثق تماماً بأن التوافق الفكري أعمق أو، أقله، أكثر كشفاً من التعارض؟.

الهوامش

١- ريتشارد كي آشلي، «الواقعية السياسية والمصالح الإنسانية»، **فصلية الدراسات الدولية**، ٢٥ (١٩٨١)، ص: ٢٠٤-٢٣٦؛ آشلي، «بؤس الواقعية الجديدة»، مجلة **التنظيم الدولي**، ٣٨ (١٩٨٤)،ص: ٢٢٥-٢٨٦.

٢- ريتشارد فالك، «المدرسة الواقعية النقدية» وتجريد سلطة الدولة من الأوهام: إي اتش كار، هدلي بول، وروبرت دبليو كوكس، في ستفن غيل (محرراً)، **التجديد والتغيير في الدراسات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٧)، ص: ٣٩-٥٥. استخدامي لعبارة «واقعية نقدية» مستلهم من فالك، مع أن تصوري لها هنا متشكل، على النقيض من تصوره، تحت تأثير أفكار سوسيولوجيي فايمار اليساريين للقانون الذين كانوا ذوي تأثير عميق في مورغنتاو الشاب.

٣- انظر خصوصاً مايكل سي وليمز، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٤). أيضاً، كن بوث «الأمن في الفوضى: الواقعية الطوباوية في النظرية والتطبيق»، مجلة **الشؤون الدولية**، ١٥ (١٩٨٩)، ص: ٥٢٧-٥٤٥ ؛ سين مولّوي، **التاريخ الخفي للواقعية: شجرة نسب سياسة القوة** (نيويورك: بالغريف، ٢٠٠٦). أستخدم عبارة نظرية نقدية هنا بمعناها الواسع دالة على سلسلة متنوعة من المقاربات النقدية المتنافسة في النظرية السياسية الدولية. ليس ما تتقاسمه في الحدود الدنيا، حسب ما أرى، سوى نوع من الالتزام بضرورة إحداث تغيير جذري في نظام وستفاليا الحالي للدول والسعي لإنجاز بديل تسووي لذلك النظام. مدرك أنا أن هذا تعريف مفتوح للنظرية النقدية، إلا أنه يكفي لأغراض خطابي هنا.

٤- حول نيتشه ومورغنتاو، انظر كريستوف فراي، **هانس جى مورغنتاو: سيرة حياة فكرية** (باتون روج: منشورات جامعة ولاية لويزيانا، ٢٠٠١)؛ عن فيبر، هانس-كارل بشلر، «عرابا (الحقيقة): ماكس فيبر وكارل شميت في نظرية سياسة القوة

لمورغنتاو»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٤ (١٩٩٨)، ص: ١٨٥-٢٠٠، ومقال ستفن تورنر الممتاز في هذا الكتاب؛ مايكل جوزف سميث، **الفكر الواقعي من فيبر إلى كيسنجر** (باتون روج: منشورات جامعة ولاية لويزيانا، ١٩٨٦)؛ عن شميت، انظر يان فيلّم هونغ، «الشمولية والواقعية: سنوات هانس مورغنتاو الألمانية«، في بنيامين فرانكل (محرراً)، **جذور الواقعية** (لندن: فرانك كاس، ١٩٩٦)، ص: ٢٨٣-٣١٣؛ مارتي كوسكينيمي، **ممدِّن الأمم اللطيف: صعود القانون الدولي وسقوطه، ١٨٧٠-١٩٦٠** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج)، ص: ٤١٢-٥٠٩؛ وليم إي شويرمان، **كارل شميت: نهاية القانون** (أكسفورد: رومان وليتلفيلد، ١٩٩٩)، ص: ٢٢٥-٢٥١؛ وشويرمان، «كارل شميت وهانس جي مورغنتاو: الواقعية وما بعدها»، في مايكل سي وليمز (محرراً)، **عودة إلى الواقعية: تركة هانس جي مورغنتاو في العلاقات الدولية** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٧)، ص: ٦٢-٩٢. عن مورغنتاو واليمين الألماني على نحو أعم، انظر أيضاً آلفونس سولنر، «نزعة المحافظة الألمانية في أمريكا: واقعية مورغنتاو السياسية»، مجلة **تيلوس**، ٧٢ (١٩٨٧)، ص: ١٦١-١٧٢.

٥- النص المفتاحي المنشور هو: **واقع الأعراف ......** **(بالفرنسية)**، (باريس: فليكس أركان، ١٩٣٤). للاطلاع على مناقشة مفيدة لمورغنتاو وكلسن، انظر نيلز أمستروب، «مورغنتاو "المبكر": تعليق على الجذور الفكرية للواقعية»، مجلة التعاون والصراع، ٣ (١٩٧٨)، ص: ١٦٣-١٧٥؛ أوليفر يوترزونكه، «صورة القانون في **السياسة بين الأمم**»، في وليمز (محرراً)، **عودة إلى الواقعية**، ص:٩٣-١١٧؛ وجي أو مازور «ترسيخ الجغرافيا السياسية للقانون البدائي»، في مازور (محرراً)، **إحياء الذكرى المئوية لميلاد هانس مورغنتاو** (نيويورك: مؤسسة سمننكو، ٢٠٠٤)، ص: ٢٣٧-٢٥١.

٦- مورغنتاو، جنفر ...... [بالألمانية] (جنيف، مخطوطة غير منشورة، ١٩٣٢) (مكتبة الكونغرس اتش جى ام - بي ١١٠). كلام مورغنتاو عن كل من كلسن وشميت يوازي كلام هلَّر. للاطلاع على مناقشة حديثة ذات جدوى لهلر، انظر ديفد ال ديزنهاوس، **الشرعية والمشروعية: كارل شميت، هانس كلسن، وهيرمان هلَّر في فايمار** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٩٧).

٧- مورغنتاو، سلْبسمورد...... [بالألمانية] (فرانكفورت، مخطوطة غير منشورة، ١٩٣١) (مكتبة الكونغرس اتش جى ام - بي ٩٦).

٨- مورغنتاو، **أوبر دي هيركونفت** ...... [بالألمانية] (فرانكفورت، مخطوطة غير منشورة، ١٩٣١) (مكتبة الكونغرس، اتش جى ام - بي ١٥١). في مقالة بعنوان «نتفة من سيرة ذاتية ...: ١٩٠٤-١٩٣٢»، في كنث ثومبسون وروبرت جي ميرز (محررين)، **الحقيقة والمأساة: تكريماً لهانس جى مورغنتاو** (نيويورك: ترانس آكشن بوكس، ١٩٨٤)، ص: ١٤، يناقش مورغنتاو انبهاره المبكر بفرويد. يبدو أن مورغنتاو كان يتابع محاضرات في معهد البحوث الاجتماعية حيث كان كل من إريك فروم، ماكس هوركهايمر، وآخرون يناقشون فرويد بحدة.

٩- مورغنتاو، دي كريزه ...... [بالألمانية] (جنيف، مخطوطة غير منشورة، ١٩٣٥) (مكتبة الكونغرس، اتش جى ام - بي ١١٢).

١٠-وليم إي شويرمان، «الواقعية واليسار: قصة هانس جى مورغنتاو»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٣٤ (٢٠٠٨)، ص: ٢٩-٥١.

١١-انظر، مثلاً، هونغ، «الشمولية والواقعية: سنوات هانس مورغنتاو الألمانية»، جنباً إلى جنب مع بعض مقالاتي التي أركز فيها على شميت ومورغنتاو.

١٢-على سبيل المثال، دراسات ليبو الممتازة، **الرؤية المأساوية للسياسة: الأخلاق، المصلحة، والنظام** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٣)؛ وسميث، **الفكر الواقعي من فيبر إلى كيسنجر**. جذور مورغنتاو الأوروبية مشار إليها فقط في غريغ رسل، **هانس جى مورغنتاو وأخلاق السياسة الأمريكية** (باتون روج: منشورات جامعة لويزيانا، ١٩٩٠).

١٣-انظر مناقشتي اللاحقة.

١٤-انظر خصوصاً الكتاب الصادر في ١٩٣٣ بعنوان **لانوسيون دو «بوليتيك»** ...... [بالفرنسية] (باريس: مكتبة ريكوي سيري، ١٩٣٣).

١٥-يكرر مورغنتاو مناقشة «مفهوم ما هو سياسي»، غير أنه يصر على عطفه بقوة على السايكولوجيا الفرويدية في المادة غير المنشورة (١٩٣١)، **أوبر دي هير كونفت.....** [بالألمانية].

١٦-فرانسيس أنتوني بويل، **السياسة العالمية والقانون الدولي** (دورهام: منشورات جامعة ديوك، ١٩٨٥)، ص: ١٢. المقال المعني نُشر في **مجلة القانون الدولي الأمريكية** [ميم قاف دال ألف]، ٣٤ (١٩٤٠)، ص: ٢٦٠-٢٨٤. يقوم المقال بجمع عدد كبير من أفكار مورغنتاو الرئيسية في فترة ما قبل الحرب. ثمة مناقشة مهملة لطبيعة الحياد المتغيرة مكتوبة نحو التاريخ نفسه يقدم تطبيقاً واضحاً للأفكار الموجزة في المقال آنف الذكر (مورغنتاو، «مشكلة الحياد»، **مجلة القانون بجامعة كنساس سيتي**، ٧ (١٩٣٩)، ص: ١٠٩-١٢٨.

١٧-كان الأمر معطوفاً، كما يلاحظ مورغنتاو، على نزعة الشك الحقوقية بعيدة المدى للواقعية الحقوقية الأمريكية («الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٧٣). من المؤكد أن مورغنتاو كان يعرف أن بعض المحامين الدوليين النازيين كانوا أيضاً يضفون صفة «الواقعية» على منهجهم.

١٨-مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٧٤.

١٩-في «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، كما في سائر كتاباته المنشورة قبل الحرب، يستخدم مورغنتاو هاتين العبارتين بوصفهما قابلتين للتبادل، واصفاً مؤلفاته المبكِّرة بمساهمات في سوسيولوجيا الحقوق (انظر، مثلاً، ص: ٦٤، اف تي: ١٢).

٢٠-مورغنتاو، **دي انترناسيونالة** ...... [بالألمانية] (لايبزغ: منشورات جامعة فون نوسكه، ١٩٢٩).

٢١-مورغنتاو، **دي انترناسيونالة** ...... [بالألمانية]، ص: ٧٥. الترجمات عن الألمانية كلها لي.

٢٢-مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٧١.

٢٣-ربما استند إلى أفكار كارل رنَّر النافذة حول «التحول الوظيفي للقانون الخاص» في كتاب **مؤسسات القانون الخاص ووظائفها الاجتماعية** (لندن: روتلج، ١٩٤٩)، الذي نُشر أساساً بالألمانية في ١٩٢٩.

٢٤-مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٨٣.

٢٥-كنث ان والتز، **الإنسان، الدولة، والحرب: تحليل نظري** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ١٩٥٤). بالمزاج نفسه، ولكن في تاريخ أحدث، انظر جون جى ميرشهايمر، **مأساة سياسة القوة العظمى** (نيويورك: نورتون، ٢٠٠١).

٢٦- مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٧٥.

٢٧- انظر خصوصاً كتابه: **دفاعاً عن المصلحة القومية: معاينة نقدية للسياسة الخارجية الأمريكية** (نيويورك: كنوبف، ١٩٥١).

٢٨- مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٦٠.

٢٩- هانس كلسن، **رينه** ...... [بالألمانية] (دارمشتادت، ١٩٨٥ [١٩٣٤]).

٣٠- مورغنتاو، **واقع الأعراف** ...... [بالفرنسية].

٣١- مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٦٨.

٣٢- مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٦٩،٢٨٣.

٣٣- مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٧٠.

٣٤- مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٧٢،٢٧٥.

٣٥- مورغنتاو، **واقع الأعراف** ...... [بالفرنسية]، ص: ٢٢٩-٢٣٠.

٣٦- مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٧٥-٢٧٦.

٣٧- مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٨٢.

٣٨- مورغنتاو، «الوضعية، الوظائفية، والقانون الدولي»، ص: ٢٨٢.

٣٩- يطغى منهج النقد الكامن على صيغ النقد الاجتماعي المختلفة. للاطلاع على مناقشة عامة، انظر مايكل والرز، **صُحْبَةُ النقاد: النقد الاجتماعي والالتزام السياسي في القرن العشرين** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ١٩٨٦).

٤٠- مورغنتاو، **دي انترناسيونالة** ...... [بالألمانية]، ص: ١٥٠.

٤١- مورغنتاو، **دي انترناسيونالة** ...... [بالألمانية]، ص: ٧٣-٧٦.

٤٢- روزنبيرغ، **إمبراطورية المجتمع المدني: نقد نظرية العلاقات الدولية الواقعية** (لندن: فيرسو، ١٩٩٤)، ص: ١٣.

٤٣- مورغنتاو، **سلبستمورد** ...... [بالألمانية]، ص: ٤٧.

٤٤- كانت *المستشارية* منطوية على دورة تدريبية حقوقية تحت إشراف محام مخضرم.

٤٥- مورغنتاو، «نتفة من سيرة ذاتية فكرية»، ص: ١٠.

٤٦- انظر شويرمان، «الواقعية واليسار». أصبح فراينكل (١٨٩٨-١٩٧٥) أستاذاً بارزاً في مادة العلوم السياسية في ألمانيا ما بعد الحرب؛ كان نيومان (١٩٠٠-١٩٥٤) أستاذ التنظير السياسي والحقوقي المقيم لدى مدرسة فرانكفورت عند تأسيسها في

نيويورك؛ وكان كاهن- فريوند (١٩٠٠-١٩٥٣) أحد كبار محامي الحركة العمالية والتعاونية التقدميين في المملكة المتحدة. ومع أن هؤلاء كانوا ماركسيين فيبريين فإن سوسيولوجيا الحقوق لدى فيبر كان الأكثر جذباً لهم، بعيداً عن كل من أخلاق فيبر السياسية كما عن دفاعه الشهير عن سياسة القوة الألمانية. قد يكون هذا صحيحاً بالنسبة إلى كتابات مورغنثاو المبكرة أيضاً، على النقيض من بعض الكتابات اللاحقة المتخمة بأخلاق فيبر السياسية.

٤٧-فراي، **هانس جي مورغنثاو**، ص: ٦١.

٤٨-يبدو أن هذه المادة غير المعنونة عُرضت دون نجاح على إحدى المجلات الحقوقية (مكتبة الكونغرس، اتش جي ام – بي ١١٠).

٤٩-انظر، مثلاً، تعليقات نيومان على كلسن في **البهيموث: بنية الاشتراكية القومية وممارستها** (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٤٤)، ص: ٤٦-٤٧.

٥٠-نيومان، «التغيير في وظيفة القانون»، في وليم إي شويرمان (محرراً) **حكم القانون في حالة حصار: مقالات مختارة لفرانز ال نيومان وأوتو كيرشهايمر** (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٦)، ص: ١٢٦. عن طبعة فراينكل عن الفكرة، انظر «دي كريزه ......» [بالألمانية]، **مجلة غيزلشافت**، ٨ (١٩٣١)، ص: ٣٢٧-٣٤١.

٥١-بويل، **السياسة العالمية والقانون الدولي**، ص:١٢.

٥٢-مورغنثاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٤٦)، ص: ١١٦-١١٧.

٥٣-بويل، السياسة العالمية والقانون الدولي، ص: ١٢.

٥٤-دراسة حديثة عن تأثير مثقفين في سياسة الولايات المتحدة الخارجية بعد الحرب تصف مورغنثاو بـــ «المفكر الواقعي الأول ...... حليف شاذ نادر الظهور في كواليس السلطة غير أنه كان صاحب نفوذ طاغ»: بروس كوكليك، **كهنة عميان: المثقفون والحرب من كينان إلى كيسنجر** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٦).

٥٥-مورغنثاو، **السياسة بين الأمم: الصراع على السلطة والسلم**، طبعة ثانية (نيويورك: ألفرد كنوبف، ١٩٥٤)، ص: ٥-٩.

٥٦-مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٨.

٥٧-مورغنتاو، **دفاعاً عن المصلحة القومية**.

٥٨-مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ١٠.

٥٩-مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٤.

٦٠-مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ١٠.

٦١-مورغنتاو، **لا نوسيون دو** ...... [بالفرنسية] (١٩٣٣)؛ يتضمن العمل مناقشة نقدية مطولة لشميت، كما يفعل **دي انترناسيونالة** ...... [بالألمانية] وهو صادر في ١٩٢٩. أناقش الجدل بين شميت مورغنتاو بإطناب في كتاب **كارل شميت**، ص: ٢٢٥-٢٥١. تشتمل مجموعة مورغنتاو الأرشيفية في مكتبة الكونغرس (اتش جى ام - بي ١١٠) كتابات إضافية غير منشورة عن شميت.

٦٢-مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٤.

٦٣-ظل نقاد كتابات مورغنتاو في ما بعد الحرب قلقين، إذاً، حول نبرتها المحافظة العالية: ميالة هي لإضفاء الصفة المادية على أوجه بائسة للسياسة الدولية المعاصرة ومستندة إلى خصومة مفرطة حتى لصيغ الإصلاح الدولي المتواضعة. انظر، مثلاً، فالك، «المدرسة الواقعية النقدية وتجريد سلطة الدولة من الأوهام».

٦٤-مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٩.

٦٥-يقوم، مثلاً، بوصف الكتاب الصادر في ١٩٣٣ تحت عنوان **لانوسيون** ...... [بالفرنسية] على أنه عمل سوسيولوجي يعمّق التحليل المطروح في دراسته العائدة إلى عام ١٩٢٩ عن حل النزاعات الدولية. غير أن جدّته الرئيسية، أقله من منطلق تطور مورغنتاو النظري الخاص، كامنة، ربما، في تأملاته الممددة حول «ما هو سياسي». في هذا العمل المنتمي إلى ما قبل الحرب، كما في العديد من الأعمال الأخرى، تبقى السياسة هي حقيقة الحياة الاجتماعية الحاسمة، ولذا فإن مناقشته واقعية السلطة الاجتماعية تأخذ آخر المطاف شكل تحليل لـــ «ما هو سياسي».

٦٦-حتى في **دي انترناسيونالة** ...... (الصادر بالألمانية عام ١٩٢٩)، يختم مورغنتاو تأملاته عن مفهوم ما هو سياسي قائلاً إنه مشروط باللجوء إلى إحدى نظريات «الدوافع» الأساسية. قد يكون الدفاع الأوضح عن العلاقة وارداً في **لانوسيون** ...... [بالفرنسية] وفي المادة غير المنشورة (١٩٣١) **أوبري دي هيركونفت** ......

[بالألمانية]. وكما يشير كوسكنيمي بدقة، فإن هذه الأعمال ترى ما هو سياسي حقيقة سوسيولوجية. غير أن ما يبقى مشتركاً بالنسبة إلى هذه الحقائق السوسيولوجية هو أنها جميعاً تستند، بوصفها عوامل سايكولوجية، إلى إرادة القوة، ... حقائق الدول تتحدد هي الأخرى، في التحليل الأخير، بسايكولوجية الأفراد. في الحياة الاجتماعية تتم ترجمة مبدأ الرغبة إلى شهوة سلطة شبقية، ذات دور تأسيسي للتجربة السياسية (**ممدّن الأمم اللطيف**، ص: ٤٥٤). الفقرة المترجمة مأخوذة من **لاتوسيون دو** ... [بالفرنسية]، ص: ٤٣. يبدو أن أفضل أشكال فهم الصراع السياسي يتم على أساس أن دوافع سايكولوجية عميقة تطلقه.

٦٧-كتابات مورغنتاو العائدة إلى ما بعد الحرب زاخرة بتأكيدات جريئة عن الطبيعة الإنسانية، ولكنها نادراً ما توفر قاعدة ذات شأن لها.

٦٨- انظر وليم إي شويرمان، **بين القاعدة والاستثناء: مدرسة فرانكفورت وحكم القانون**، (كمبردج: منشورات ام آي تي، ١٩٩٤).

٦٩- مورغنتاو، «نتفة من سيرة ذاتية»، ص: ١٣.

٧٠-روزكرانس، «عالم مورغنتاو الواحد»، مجلة **البحوث الاجتماعية**، ٤٨ (١٩٨١)، ص: ٧٤٩-٧٦٥.

٧١- انظر، مثلاً، راسكين، «مورغنتاو: مثالية أحد الواقعيين»، في ثومبسون وميرز (محررين)، **الحقيقة والمأساة**، ص: ٨٥-٩٤.

٧٢-كرايغ، **وميض تنين (لوياثان) جديد: حرب شاملة في واقعية نيبور، مورغنتاو، ووالتز** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ٢٠٠٣)، ص: ٥٤-٧٣.

-٤-

هانس جي مورغنتاو والتركة

الموروثة عن ماكس فيبر

ستفن بي تورنر

٤/١- مقدمة

للشروع في فهم أهمية ماكس فيبر بالنسبة إلى مورغنتاو، من الضروري قراءة مورغنتاو في ضوء وضع الباحث المهاجر في أربعينيات القرن العشرين[١]. مهاجرون كُثر أخفقوا في التكيف، فيما آخرون انتعشوا وازدهروا، بل ونجحوا نجاحاً باهراً في بيئتهم الجديدة. كان مورغنتاو صاحب إحدى القصص الناجحة، غير أن من المهم أن نرى الأساس الذي استند إليه النجاح وأن نتحرى ما كان مطلوباً فِعلُه لتحقيقه، لاسيما عند المحطة الحاسمة لتحوله إلى باحث أمريكي يكتب بالإنجليزية[٢]. بالنسبة إلى جل المهاجرين الأوفر نجاحاً كان هذا النجاح مترتباً على توظيف المهارات والأفكار المكتسبة من قَبلُ في ألمانيا من جهة، وتحويل هذه المهارات والأفكار من جهة أخرى، في اختصاص أكاديمي مختلف على الأغلب.

التحولات المطلوبة كانت متعددة: لم يكن الأمر مقتصراً على كون البيئة الأمريكية ذات بنية انضباطية قوية، مع قدر أقل من الخضوع للأستاذ الجامعي، بل وكان أيضاً بيئة أكاديمية بحثية تكافئ الكتابة بأشكال مختلفة، بيئة منطوية على بنية مختلفة للنشر الأكاديمي ومتطلبة لنوع مختلف من

الكتب. غير أن الأهم تمثَّل بحقيقة أن المرجعيات المشتركة بين الكاتب والقارئ كانت متباينة. تطلَّب التواصل مع الجمهور الأمريكي مناشدة حزمة جديدة من المراجع الفلسفية، الأدبية، والتاريخية، إضافة إلى التجارب التاريخية. من المفارقات، وإن لم يكن بلا أهمية بالنسبة إلى مناقشة الأخلاق السياسية، أن إحدى المرجعيات المشتركة الموجودة سلفاً بين ألمانيا والولايات المتحدة تمثلت بأدبيات البروتستنتية الفكرية. فالمهاجرون الألمان من الأجيال السابقة كانوا قد حافظوا على علاقاتهم مع اللغة والتقاليد اللاهوتية الألمانية، وأصبحوا، في عدد غير قليل من الحالات، لاهوتيين أمريكيين بارزين.

إذا عاين المرء فقط بضعة أفراد وثيقي الصلة بمورغنتاو نفسه، فإنه يستطيع أن يرى بعض الأنماط في عملية التحول. تمثلت إحدى الاستراتيجيات الدارجة بتقديم سلسلة محاضرات بالإنجليزية في **المدرسة الجديدة**. والمحاضرات التي من هذه النوعية، وقد توفرت كثرة منها، كانت الوسيلة التي اعتمدها الباحثون الأوروبيون، الألمان في المقام الأول، لبدء أو استئناف عمل أكاديمي – بحثي في بيئة الجامعة الأمريكية الجديدة وغير المغرمة بالاستضافة. كانت المحاضرات وثائق لعملية الأمركة، إذ كان يتم تقديم الأفكار البحثية الرئيسية للمحاضر بصيغة مطهرة محررة من الصفة الألمانية. كتاب مورغنتاو **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (١٩٤٦) وثيقة هجرة أنموذجية من نواح كثيرة[٣]. استند الكتاب إلى سلسلة من المحاضرات في **المدرسة الجديدة**. هو يمثل تصدي مورغنتاو النقدي لنمط تفكير السياسة الخارجية الأمريكية، مع الاضطلاع في الوقت نفسه بالمهمة الضرورية المتمثلة بنفض اليد من الجذور أو الصيغة الألمانيتين لتفكيره وصولاً إلى العثور على حزمة بديلة من المراجع والأمثلة المؤيدة لخطابه. تجنيد لنكولن، ووضعه في مواجهة شخصيات أخرى يتكرر استحضارها لدى مناقشة السياسة الخارجية مثل ولسُن، كان يمنح مورغنتاو وسيلة تعبير لجمهور أمريكي عن أفكار كان من شأنها، دون ذلك، أن تُقرن بالعدو الألماني. وكتاب **السياسة بين الأمم** (١٩٤٨)، الذي بدأ حياته على

شكل سلسلة محاضرات في جامعة شيكاغو، تابع سيرورة الأمركة هذه، مثل العديد من المقالات التي كتبها مورغنتاو في هذه الفترة على غرار مراجعته وعرضه لكتب إي اتش كار(٤).

وفيما يخص استخدام مورغنتاو لفيبر، ينطوي فهم عملية التحول هذه على أهمية استثنائية. ففكر فيبر بات يضطلع بدور مختلف بعض الشيء في الخطاب الأكاديمي لدى انكباب مورغنتاو على كتابة **السياسة بين الأمم**. ومع أن ذلك كان دوراً متمتعاً بقدر كبير من الوجاهة، فإن كتابات فيبر السياسية، التي دأب مورغنتاو على النهل من معينها، كانت مجهولة إلى حد كبير لدى الأكاديميين الأمريكيين. حفنة منها فقط كانت قد تُرجمت ونُشرت في كتاب غيرث وملز النافذ بعنوان **من ماكس فيبر** (١٩٤٦)، ولم تكف لإضفاء معنى على فكر فيبر بوصفه كُلاً مترابطاً. بدلاً من ذلك، بدا فيبر، إبان فترة ما بعد الحرب وعلى امتداد أوائل خمسينيات القرن العشرين، أباً مؤسساً للسوسيولوجيا التي تمثل أعظم نصوصها بـــ **الأخلاق البروتستنتية وروح النظام الرأسمالي** (١٩٥٨)، ذلك النص الذي عُد بدوره بديلاً من الرواية الماركسية لقصة جذور الرأسمالية أولاً وطبيعتها الأخلاقية-المعنوية تالياً(٥). ففيبر الدارج أو الشائع (يميل المرء حتى إلى قول فيبر هارفارد، لأن صورة فيبر تلك لم تزدهر في المناهج البرنامجية إلا تحت تأثير تالكوت بارسونز) كان سوسيولوجياً وعراباً لاختصاص السوسيولوجيا السياسية الناشئ(٦).

كذلك جرى استيراد أفكار فيبر حول التحرر من القيم في العلم الاجتماعي وتم في الوقت نفسه تحويلها إلى أداة دعم أخرى للتعرف الذاتي لفروع العلم الاجتماعي الأمريكي من منطلق الموضوعية وبحث ما بعد الحرب عن «علم سلوكي» مجرد من نزعته الإصلاحية الموروثة عن أيام ما قبل الحرب. وفي أثناء عملية التحول هذه تعرضت أفكار فيبر للتعرية من جزء كبير من مضامينها الأخلاقية - المعنوية، ولاسيما من عناصرها التراجيدية وشبه العدمية أو النيتشوية، وهي عناصر دأب ليوشتراوس،

بالطبع، على إبرازها في كتابه **الحق الطبيعي والتاريخ** (١٩٥٣)[٧]. وكما تَذَكَّر آلان بلوم في **إغلاق العقل الأمريكي** (١٩٨٧)، فإن أجواء العلوم الاجتماعية في شيكاغو كانت مشبعة بفيبر، الذي كان يُدرَّس في مسلسل العلم الاجتماعي الشهير في الكلية، مع عدم نسيان هذا النفوذ[٨]. غير أن أشخاصاً قريبين من مورغنتاو، بجامعة شيكاغو، مثل إدوارد شلز الذي حظي بالإشادة في مقدمة **السياسة بين الأمم**، كانوا جيدي الاطلاع على فيبر كله. ففي الأربعينيات كان شلز عاكفاً على إصدار مختاراته المترجمة من كتاب **ميثولوجيا العلوم الاجتماعية** (فيسنشافتليره)، بما فيها الورقة الحاسمة عن حياد القيم التي تلخص آراءه القيمية[٩]. تولى شتراوس، بالطبع، تقديم المحاضرات التي كانت أساس **الحق الطبيعي والتاريخ**: الخصمان المركزيان هما فيبر وتجذير فيبر المتمثل بالهايدغرية. كذلك كان ماكس راينشتاين، الذي كان عاكفاً على إنتاج ترجمته لكتابات فيبر في سوسيولوجيا القانون لدى تأليف **السياسة بين الأمم**، يعرف الوجه السياسي لفيبر معرفة جيدة جداً. أما فرانك نايت، عميد قسم الاقتصاد ومؤسس سوسيولوجيا شيكاغو، فكان من معجبي فيبر، ترجم كتابه **تاريخ اقتصادي عام** في العشرينيات، واستقدم مساعد فيبر الأخير إلى الجامعة. على مساعدته في كتاب **الإنسان العلمي وسياسة القوة** حصل نايت على الشكر. باختصار، كانت شيكاغو بؤرة تمركز القدر الأكبر من معرفة فيبر.

غير أن دور فيبر في فكر مورغنتاو ليس واضحاً للقارئ الطارئ إلى وقت متأخر كثيراً، ففي الطبعات المبكرة لــ **السياسة بين الأمم** لا يُذكَر فيبر صراحة. إلا إننا لا نلبث أن نصادف في الفصل الأول من الطبعة الخامسة لكتاب **السياسة بين الأمم** إحدى أشهر عبارات فيبر: «المصالح (المادية منها والمثالية)، لا الأفكار، تتحكم مباشرة بأفعال البشر. ومع ذلك فإن (صور العالم) التي أوجدتها هذه الأفكار كثيراً ما ظلت مضطلعة بأدوار المفاتيح المحدِّدة للمسارات التي بقيت ديناميكية المصالح دافعة الأفعال عليها»[١٠].

اقتباس «المصالح» مفتاح سهل التفسير لمنابع فكر مورغنتاو. غير أن الرجل لم يوصم قط بـــ «الفيبرية»، ومن وجهة نظر الفهم التقليدي، ذي التوجه الطالبي لفيبر قبل موت مورغنتاو، ظل الاقتباس ومصدره - معناه بالفعل- نوعاً من اللغز بالنسبة إلى كثيرين من قراء مورغنتاو. ليس ثمة أي مزيد من مناقشة فيبر في النص بالذات. الاقتباس مأخوذ من كتابات فيبر عن سوسيولوجيا الدين، لا من كتاباته السياسية، مع أنه من فقرة حول موضوع الدنيوية والدين، وهو الموضوع المركزي بالنسبة إلى فهمه لطبيعة السياسة، ويشكل بالفعل أحد أكثر التعبيرات مركزية وأقواها عن تفكيره حول تلك العلاقات بين السياسة والأخلاق. أقرانه في شيكاغو كانوا، بالضرورة، يعرفون هذا. إلا أن شيئاً منه لم يكن واضحاً بالنسبة إلى قراء مورغنتاو الأمريكيين العاديين، وفيبر لم يكن، في هذه الفترة، المرجع المعتمد، لا للنظرية السياسية ولا للعلاقات الدولية.

لم يكن فهم مورغنتاو الخاص لفيبر، بطبيعة الحال، مديناً بشيء لاستقبال فيبر هذا في أمريكا. فذلك الفهم كان فهماً للنصوص الأصلية في سياق منبتها السياسي. يضاف إلى ذلك أن مورغنتاو كان له نمط خاص من التعرف إلى فكر فيبر، بما يترك أثراً مباشراً على مشكلة فهم علاقته بفيبر. يخبرنا مورغنتاو بأنه، في أثناء تحضيره لامتحانه الحقوقي الأول بميونخ، «حضر ندوة البرفسور روتنبوخر حول فلسفة ماكس فيبر السياسية والاجتماعية، بالاستناد إلى كتابات الثاني السياسية»، أي **الكتابات السياسية** (١٩٢١) [بالألمانية] المجموعة مؤخراً، ذلك الكتاب الذي كان يضم في طبعته الأولى لا مواد منشورة وحسب بل ورسائل أيضاً، أثبت بعضها أنها كانت أقوى من أن تستسيغها أذواق محرري طبعة الخمسينيات. يقول مورغنتاو كانت تلك «تجربة عظيمة. ففكر فيبر السياسي كان متمتعاً بجميع المواصفات الفكرية والأخلاقية التي كنت قد بحثتُ عنها عبثاً في الكتابات والأدبيات المعاصرة داخل الجامعات وخارجها»[١١]. واقع أنه التقى فيبر في ندوة كان

يعني أنه بدأ تواصله مع فيبر بطريقة تركيبية. لم يلتقط نتفاً من هنا وهناك، ولم يقرأ نصوصاً معزولة. كان خاضعاً لتوجيه وزيادة روتنبوخر، محط إعجاب مورغنتاو، نحو إدراك تركيبي لفيبر بوصفه مفكراً سياسياً[١٢].

فيما يلي، سأناقش، بالتسلسل، بعضاً من الأفكار الفيبرية التي هي منابع فكر مورغنتاو عبر النظر في ما قاله فيبر وتفسير أسلوب تجلّي هذه الأفكار بصيغة محوَّلة في كتابات مورغنتاو. ليس هدفي هو النظر في «التأثير»، رغم اقتناعي بوجود قدر كبير من هذا التأثير، بل توفير مواد لفهم جوانب من فكر مورغنتاو وسياسته، جوانب أثبتت أنها شديدة الإرباك، لاسيما بالنسبة إلى باحثين أمريكيين حاولوا وضع هذا الفكر داخل إحداثيات الليبرالية الأمريكية وتفكير السياسة الخارجية الأمريكية. سأقوم بهذا على نحو غير رسمي، عن طريق شرح الأفكار الفيبرية التي كانت بمتناول مورغنتاو في النصوص التي يفيدنا مورغنتاو بأنها أثرت فيه، وعبر إلقاء الضوء على كيفية ظهورها من جديد لدى مورغنتاو. كان التحويل الذي اضطر مورغنتاو لإحداثه كي يرسِّخ هذه الأفكار في البيئة الأمريكية هائلاً، وكانت موارده متنوعة، كما لم يكن فيبر إلا واحداً من مصادره الكثيرة. إلا أنني سأقول إن مورغنتاو كان فيبرياً مطرداً إلى حد كبير، وهذا يميط اللثام عن بعض ألغاز فكره، ويمكّننا من تصويب بعض الانطباعات الخاطئة. لستُ راغباً في وضع اليد على تفسيرات خاطئة محددة لمورغنتاو هنا. غير أن الانطباعات التي سأحاول تصويبها موجودة مبعثرة في الكتابات الثانوية عن مورغنتاو، في مواقع بارزة على الأغلب[١٣]. أما ما لن أفعله فهو الانخراط في الإجراء المضلِّل المتمثل بوضع جملة اقتباسات من فيبر في كفة وجملة اقتباسات أخرى من مورغنتاو في الكفة المقابلة. فتجربة مورغنتاو الفيبرية قامت على رؤية فيبر مفكراً نظامياً متماسكاً. سأقوم فيما يلي، إذاً، بوصف البنية النظامية لتفكير فيبر كما هو منعكس على قضايا مختلفة، وشرح الطريقة التي يمكن اعتمادها لفهم فكر مورغنتاو بالارتباط مع ذلك التفكير.

٢/٤- ملاحظة حول المصادر

أيام كان مورغنتاو طالباً، إبان الحقبة الفايمارية المبكرة، كانت كتابات معينة لماكس فيبر قد بلغت مرتبة محك الاختبار في سجالات الزمن الفكرية. خطابه «العلم رسالةً« (١٩١٧)، الذي نجد أصداء له في كتابة مورغنتاو عن النزعة العلمية في **الإنسان العلمي وسياسة القوة** من ناحية، ومؤلَّفه اللاحق بعنوان **العلم: خادم أم سيد** (١٩٧٢) من ناحية ثانية، ربما كان الأخطر بين هذه النصوص(١٤). تمت إعادة طبع الخطاب في كراس ووُزع على نطاق واسع، وما لبث أن أصبح موضوع ردود أفعال وتعليقات محمومة ومتوترة من جانب مدرسة فرانكفورت كما من قبل هايدغر، الذي عدَّه مخيِّباً - وماكس شلر الذي مزح قائلاً إن فيبر ممثل لزمنه، ولكن هذا هو أسوأ الأزمان(١٥) - وأدى إلى إنتاج أدبه الخاص المثير بعض الشيء القائم على النقد والرد. من الواضح أن فيبر كان قد وخز عصباً بخطابه. رآه أكثر سامعيه إخفاقاً أو رفضاً من جانب فيبر عالماً أو قائداً علمياً على صعيد تقديم حلول لمشكلات العصر الكبرى، لاسيما تلك التي كانت تُعرف باسم **أزمة العلوم**. إنه نص معاد للعلم، رفض لفكرة قُدْرة العلم على حل مشكلات العصر الكبرى. إلا أنه أيضاً نوع من الرفض لفكرة أن نوعاً معيناً من التركيبة الفكرية الشاملة يمكن أن توفره الفلسفة أو العلم [فسنْشافت] بأوسع معانيه. تمثلت الرسالة بدلاً من ذلك، بأن التخصص هو شرط التقدم في العلوم، وبأن التخصص كان يحول دون تقديم وجهات نظر عالمية (دون اجتراح مواقف نظرية من العالم).

وملحق هذا الخطاب كان نصاً بعنوان «السياسة رسالةً» (١٩١٩)، محاضرة أخرى بعد الحرب موجهة إلى الطلاب، محاضرة كان مورغنتاو أيضاً يعرفها جيداً(١٦). سيقال المزيد عن هذا الخطاب فيما بعد، إلا أن شكله بالغ الإدهاش. مثل «العلم رسالةً»، هو نص ينسف آمال جمهوره، الأمل بنوع

جديد من السياسة، نوع من شأنه أن يوفر مخرجاً من المآزق الأخلاقية – المعنوية للحياة السياسية. جزء كبير من الخطاب مشغول بالتوصيف التاريخي العام للسياسة، متركزاً على الأحزاب والجذور العميقة (وما قبل الديمقراطية) للسياسة والسلطة الحزبيتين. روى فيبر قصة عن الديمقراطية الليبرالية التي أسقطت المبادئ المؤسِّسة للديمقراطية الليبرالية. لم تكن تلك قصة حقوق، أو سيادة شعبية، أو تحقيق مُثُل عليا. كانت بدلاً من كل ذلك، درساً في مادة وقائع الفعل السياسي العنيدة ذات الجذور العميقة، درساً موجهاً علناً دون أية مواربة ضد جميع أنواع وألوان نزعة التفاؤل الطوباوية الحالمة. كانت هجمة وحشية شرسة على النزعة المثالية كما على جمهورها الطالبي، وتم استقبالها على هذا الأساس. دأبت على تثقيف الجمهور حول مكوِّنات القيادة السياسية، ومواصفات القادة الحقيقيين، انتهى نص المحاضرة بخطاب مؤكد لعجز كل من العلم والأخلاق الإنجيلية عن انتشالنا من ضرورة قرارات قيمية أساسية ولاعقلانية جذرياً في السياسة، وباقتراح أن السعي لخدمة القيم القومية هو الخيار السياسي الدنيوي المشرِّف أو ذي المعنى الوحيد الباقي في هذا الزمن.

كان النص الثالث مقال فيبر الصحافي، قبيل انتهاء الحرب، عن دستور ما قبل الحرب[١٧]. هو نص كلاسيكي في التفكير الدستوري، إلا أنه موجه نحو مشكلة محددة بدقة، مشكلة هوية الجهة التي يمكن استخدامها في الكيان السياسي الألماني مرجعاً جديراً بالثقة على صعيد خدمة المصلحة القومية. يتضمن المقال تأملاً مطولاً عن بسمارك ودوره الدستوري والعواقب المؤسفة لهذا الدور بالنسبة إلى التطور الدستوري – سلسلة من الخلفاء العاديين العاجزين عن خدمة المصلحة القومية ومجموعة من الساسة الحزبيين غير القادرين على، أو غير الراغبين في، إما صوغ أو تنفيذ المصلحة القومية، وأجهزة بيرقراطية لم تتمخض إلا عن «قيادات» غير مؤهلة لاتخاذ القرارات الضرورية من أجل العمل في خدمة المصلحة القومية، وقاصرة عن شرعنة قراراتها لدى الجمهور. الجانب الذي يخص مورغنتاو تحديداً من هذا النص

المهم يمكن وضعه في إطار سؤال، ألا وهو السؤال الذي ظل ماثلاً، ضمنياً، أمام فيبر: من الذي كان يقر بأن على البنية الدستورية لنظام المستقبل أن تكون ديمقراطية جذرياً، أي، كيف يمكن الدفاع عن، والسعي لخدمة المصلحة القومية في دولة ديمقراطية (كيان سياسي ديمقراطي)؟

كان فيبر يلعب بالنار في مناقشته للقيادة، في أنه اعتقد بأن حلاً دستورياً ذا توجه يخدم المصلحة القومية لألمانيا مشروط بتعظيم إمكانيات تنصيب قيادات كاريزمية. آمن بأن لا أحد سوى رئيس جمهورية قادر على الارتقاء إلى ما فوق الأحزاب والوصول إلى المنصب بانتخاب نجح في اختبار مهارته الكاريزمية يستطيع أن يتغلب على قدرة البيرقراطية المحدودة على اتخاذ القرارات كما على الرؤية الضيقة للأحزاب المصلحية والسياسة الداخلية القائمة المدفوعة هي الأخرى بالمصلحة. هواجس فيبر السياسية كانت وثيقة الارتباط بهذا. قام فيبر باستعراض مختلف الأحزاب الطبقية بحثاً عن قدرتها على إنتاج القادة، قدرة كان من شأن أية تسوية دستورية ديمقراطية بعد الحرب أن تتوقف عليها، وكانت نتيجة البحث داعية إلى التشاؤم المطلق. تمثل العنصر الذي افتقده الجميع بما أطلق عليه فيبر اسم طاقة الفعل الكاتالينارية [نسبة إلى القائد الروماني كاتالين خصم شيشرون] - دافع السلطة وإرادة الفعل اللذين عدهما ضروريين للدفاع عن المصالح القومية. وكما يكرر التعليق مرة بعد أخرى، فإن المطلوب متمثل بقادة سياسيين حقاً، لا مجرد فرسان كلام ناطقين باسم مصالح قصيرة المدى للجماعات التي تمثلها أحزابهم. غير أن البيرقراطية لم تكن مؤهلة لإنتاج قادة حقيقيين، بمعنى بقاء المصالح القومية دون دفاع.

إضافة إلى هذه النصوص، كان مورغنتاو مطلعاً، أقله، على أجزاء من كتاب **سوسيولوجيا الدين** لفيبر، بما فيه «دي فيرتشافتيتك دير فلتريليجيونن [*Die wirtschafttethik der Welterelgionen*]» الذي تم أخذ مقتبس «المصالح» منه، وربما كان أيضاً على معرفة بشيء عن الكتابات الميثودولوجية (المنهجية)،

بما فيها «معنى (الحياد الأخلاقي) في السوسيولوجيا والاقتصاد»، تلك الكتابات التي تعرض آراء فيبر حول علاقة النظرية بالممارسة وحدود العلم بما يخص السياسة(١٨). يمكننا أن نفترض أنه كان مطلعاً، شأنه شأن أي طالب مجتهد، على مضامين الطبعة الأولى من **كتابات سياسية** [بوليتيشه شريفتن]، بما فيها «بين قانونين»، الذي ناقش مفهوم المسؤولية القومية، وكان قد كُتب لإحدى الجرائد رداً على إسهام من نصير سلام سويسري، الذي يبين وجود تعارض، بل تناقض جذري بين قانون الكتاب المقدس (الإنجيل) و«مسؤوليتنا أمام التاريخ»(١٩).

قد يكون من المهم أيضاً التنبه إلى ما هو غائب عن كتابات فيبر السياسية، كما إلى الأمور التي تتضمن بدائل منها. لم يكن فيبر نصيراً ومؤيداً للرواية المعتمدة الدارجة لقصة صعود الديمقراطية الليبرالية - لتاريخ الويغ [*Whig*] (الحزب الإصلاحي - الأحرار في بريطانيا والجمهوري في الولايات المتحدة). فالكتابات السياسية تشير إلى رواية بديلة ولكن غير كاملة الإتقان لقصة تطور السياسة الحديثة، حيث تنبثق العناصر المختلفة للدولة الحديثة في فترات تاريخية متباينة وتتلاقى مع ظاهرة المجتمع الجماهيري الحديثة لإنتاج الحاجة إلى صيغة خداع [ديماغوغيا] حديثة معينة في إطار أو على شكل مجالس برلمانية أو أحزاب سياسية. لا «الشعب» بل الأحزاب وتطورها، والاستحالة العملية لاستئصال الأحزاب من جذورها، هي بُؤَر اهتمام الجزء الأكبر من نص «السياسة رسالةً». يستطيع المرء أن يرى من هذا الإصرار والتأكيد وحدهما السبب الكامن وراء كون النص مُحبِطاً ومخيِّباً لآمال المستمعين إليه الذين كانوا يحلمون بالاهتداء إلى نوع من المهرب من السياسة إلى جماعة (غيماينشافت) تنتمي إلى ما بعد السياسة. انبثاق أنظمة ديمقراطية جماهيرية ليس إذاً، برأي فيبر، مسألة عواطف نبيلة وفضائل النقاش العام العلني بمقدار ما هو نتاج صيغ تنظيمية (مؤسسات) ناجحة وغير قابلة للاستئصال، أي أجهزة بيرقراطية دولتية أو حزبية. فالسياسة في الوقت

الراهن هي، بالضرورة، سياسة حزبية، ولكي يصبح المرء قائداً لا بد له من عبور محطة قيادة هذا الحزب أو ذاك. حتى الاس بي دي (الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني) كان، كما قال صديق فيبر وزميله روبرت ميشيلز بصراحة لافتة، خاضعاً لقانون الطغمة الفولاذي، على النقيض من، ورغماً عن، أهدافه التسووية - يا له من مثال فاضح وكاشف لمشكلة الواقعية والطوباوية! (٢٠).

٣/٤- الطوباوية، الأصولية، والمسؤولية

في كتاباته الميثودولوجية (المنهجية)، كما في مقاليه التعليميين (التدريبيين، المهنيين)، يطور فيبر تصوراً تركيبياً معقداً لطبيعة خيارات القيمة وعملية التفاعل بين هذه الخيارات والحقائق(٢١). فـ «القيم المطلقة»، عبارة استخدمها مورغنتاو أيضاً، لا يمكن إسنادها إلى حقائق، تسويغها فعلياً، وليست مسائل حقيقة علمية - لا بد من اعتمادها أو الالتزام بها. غير أن العقل والواقع يبقيان مهمين، من نواح متعددة. إذا حاول المرء التصالح مع التزاماته، فمدى قابلية تلك الالتزامات للمصالحة مسألة فعلية. كيف وما إذا كانت قيم المرء قابلة للتحقيق في هذا العالم مسألة واقعية هي الأخرى. يستطيع العلم أن يسهم بالمعرفة السببية، التي هي في الوقت نفسه معرفة عن العلاقة بين وسائل العالم الفعلي وغايات هذا العالم. وهكذا فإن المعرفة السببية تمكّن المرء من تمييز ما هو تابع لهذا العالم أو ما هي قيمة مطلقة قابلة للتحقيق من ناحية، وما ليس منتمياً إليه (إلى هذا العالم) من ناحية ثانية.

ولأن تحقيق كثرة من القيم المطلقة مشروط بتحقيق خطوات مختلفة على طريق السيرورة السببية، أو مقيد بكثرة من الشروط السببية، فإن هناك غايات نسبية وسطى هي الأخرى، على الصعيد العملي، قيم أو مصالح، وبعض هذه الغايات الوسطى، لاسيما قيم المجال الحقوقي، هي غايات وسطى مشتركة بين كثيرين ذوي غايات نهائية أو مطلقة متباينة. لذا فإن الاستقرار والفعل السياسيين

لا يتطلبان أي توافق حول القيم المطلقة، أو أي إيديولوجيا مشتركة، عامة. تبقى الدولة القومية بؤرة غايات وسطى مشتركة، كما هي حال القانون – فوجود نظام حقوقي مستقر شرط لبلوغ جملة من القيم المطلقة، غير أن من شأن ذلك أن يتعارض، بالطبع، مع عدد كبير من القيم المطلقة أيضاً. كان فيبر (مثل مريده المنظر القانوني غوستاف رادبروخ) منبهراً بقصة الفوضوي المطرد، المسيحي التولستوي (نسبة إلى الكاتب الروسي المعروف ليو تولستوي) الرافض للدولة، وبقصص مشابهة، لأن هؤلاء بدوا أمثلة قيم مطلقة خارج دائرة قيم الدولة الوسطى وفي تنافر معها، بل مع السياسة في الحقيقة. هؤلاء ليسوا ممن يبالون بمدى قابلية مُثُلهم العليا للتحقق في هذا العالم. هم مقتنعون أو مؤمنون أخلاقياً؛ معاييرهم ليست نجاحات دنيوية ذات علاقة بهذا العالم. أظهر كتاب **الأخلاق البروتستنتية** لفيبر، تاريخياً بالطبع، أن من شأن السعي لبلوغ مثل هذه المُثُل العليا أن يكون ذا عواقب دنيوية قوية. العبارة اللوثرية «أقف هنا لا أستطيع أن أفعل غير ذلك»، التي هي التأكيد الكلاسيكي لوجوب تصرف المرء أحياناً تصرفات لا تجلب النجاح في هذا العالم، وثيقة الصلة بالسياسة أيضاً. تظهر العبارة في ختام «السياسة رسالة» إبرازاً لفكرة متعلقة بالقيادة والأخلاق السياسية – فكرة أن من شأن الإيمان العميق، وإن قاد إلى الإخفاق، أن يكون شرطاً شخصياً للعظمة السياسية.

نقد فيبر لبدائل العصر السياسية كان موجهاً إلى تيارات ومواقف مختلفة، شبيهة بأصحاب النزعة السلمية المسيحية، دأبت على خلط غايات تخص هذا العالم مع غايات تنتمي إلى العالم الآخر، كما على الترويج لمفاهيم وهمية باطلة، مثل الفكرة التي تقول بأن الأفعال الحميدة لا تتمخض إلا عن الخير. أقر فيبر بنوع أصيل وحقيقي من الإعجاب بأخلاقيي العالم الآخر المطرَّدين، مثل الفوضويين المسلِّمين بأن من شأن إلقاء القنابل أن يضع حداً للدولة، أو القديسين المسيحيين تاركي العواقب للرب. هذا هو سياق الإحالات الكثيرة في مورغنتاو على فكرة أن القادة المسؤولين عن خير الأمة في هذا العالم لا يستطيعون أن

يتصرفوا بعدل ويتركوا السماء تُطْبِق على الأرض، كما لجملة التعليقات التي يسجلها حول محاولة إي اتش كار الرامية - ربما مستلهماً كتابات آر اتش توبي المعاصرة - إلى التوفيق بين النزعتين المثالية والمادية. إذا كانت المثالية والمادية منتميتين، جراء طبيعتيهما بالذات، إلى كل من العالم الآخر وهذا العالم على التوالي، فإن من غير الممكن أن يتوفر أي خليط جامع يقضي آخر المطاف بالإجهاز على غايات هذا العالم قرباناً للغايات الأُخروية، لغايات العالم الآخر. وأي رجل دولة وسياسة مسيحي تقف مسيحيته في طريق دهائه السياسي يعرِّض نفسه لخطر الإخفاق بكل بساطة.

يمكن للأمة، برأي فيبر، أن تكون قيمة مطلقة إضافة إلى كونها غاية وسطى، ضرورة بالنسبة لأولئك الساعين وراء غايات أخرى. في الحقيقة، ليس ثمة أي حدود لما يمكن أن يُعَدَّ قيمة مطلقة، من حيث المبدأ، رغم أن بعض القيم تكون، بطبيعة الحال، مثيرة للسخرية بوصفها خيارات قيمة «مطلقة» - أورد فيبر التجارة الحرة مثالاً. تمثلت إحدى أطروحات «السياسة رسالة» بسؤال: ما الذي يمكن عَدُّه خيار قيمة سياسياً وهمياً، وضيعاً، أو أخروياً (منتمياً إلى العالم الآخر)؟ وجواب فيبر (الذي يوحي بأنه الجواب المشرِّف الوحيد): إنها الأمة! من الواضح أن الأمة هدف دنيوي، هدف ينتمي إلى هذا العالم. المواقف الأخلاقية ذات الأهداف الدنيوية عَدَّها فيبر مواقف أخلاق مسؤولة لأنها تضمر أن الطرف الفاعل مسؤول عن عواقب أفعاله الدنيوية (المرتبطة بهذا العالم). فالأمة واقع راسخ بسبب مركزيتها هدفاً وسيطاً، بؤرة جملة استثنائية القوة والمتانة من العلاقات الجوهرية. لا نستطيع السعي إلى الأهداف الدنيوية العائدة لهذا العالم وإغفال الأهمية السببية المركزية لحقيقة الدولة - الأمة، الدولة القومية. ومع ذلك فإن طبيعة الدولة، وطبيعة ما هو سياسي، إذاً، تبقى إشكالية أخلاقياً - معنوياً. ما هو مشترك بين الدول ليس الأهداف أو الغايات، وهذه حقيقة أكدها مورغنتاو أيضاً[٢٢]، بل وسائل العنف. وهنا يكون التولستويون على صواب: ليس الانخراط في السياسة، كما قال فيبر، إلا تعاقداً مع قوى

شيطانية. السياسة خطِرة أخلاقياً، تحديداً لأنها مرتبطة عضوياً بوسائل العنف. ومع وسائل العنف، لا يستطيع المرء أن يثق بأن عواقب أفعاله ستكون حميدة كلياً: فبلوغ غايات حميدة يكون مشوباً بعواقب خبيثة. ليست الطبيعة المأساوية للسياسة إلا نتيجة **للحلف الشيطاني** الذي يعقده الناشط السياسي مع السلطة أو الدولة المفطورة على العنف. غير أن هذا بعيد عن أن يكون دفاعاً عن «سياسة القوة». تبقى السلطة أو القوة، على النقيض من ذلك، وسيلة، أو غاية وسطى. أما حين يتم اعتمادها هدفاً (من قبل هذا السياسي أو ذاك، مثلاً)، فإنها «تقود»، كما قال فيبر، «إلى الهاوية وتكون بلا معنى»[٢٣].

للتعامل مع هذه الفروق استخدم مورغنتاو عبارات مختلفة، غير أن جزءاً كبيراً مما قاله يتناغم تماماً مع ما قاله فيبر. استخدم لغة القيم المطلقة الفيبرية، لغة لا تفيد معنى بوصفها نظرية أخلاقية إلا في سياق مفهوم تقويم بصفته مسألة قرار[٢٤]. ففي مقالة غير منشورة (عائدة إلى عام ١٩٣٧) كرر مورغنتاو فكرة فيبر القائلة بأننا، إذ أكلنا ثمرة شجرة المعرفة، كما أفاد، في مواجهة حقيقة استحالة وجود أساس ميتافيزيقي (ماورائي) للأخلاق، غير أن علينا أن نختار. وكما قال مورغنتاو، فـ «إننا نعيش في أزمة وعي ميتافيزيقي ... هذه الرؤيا تطرد الأخلاق إلى ذلك الملكوت الذي تستطيع وحدها أن تستمر بموضوعية اليوم: ملكوت الروح البشرية»[٢٥]. للطرفين كليهما، لابد لطبيعة الخيارات المتناقضة - بين السلطة والنزعة الاستبدادية للأناجيل المسيحية بالنسبة إلى فيبر (في «بين قانونين» كما في «السياسة رسالة»)، بين «الحب والقوة» و «التطلعات الطبيعية» والأناجيل المسيحية بالنسبة إلى مورغنتاو - من أن تفرض قراراً[٢٦]. ساعد التمييز بين النزعتين الواقعية والطوباوية في مورغنتاو على الوصول إلى النقطة التي طرحها فيبر - نقطة أن «أهدافاً»، وبرامج معينة تبدو لأنصارها واقعية ومنتمية إلى هذا العالم، دنيوية، إلا أنها في الحقيقة منافذ هروب طوباوية من وقائع السياسة. قد يبدو أن لدى مورغنتاو تصوراً أكثر حصراً بكثير لما هو واقعي من الأهداف - شديد الحصرية إلى درجة لا يُبقي،

بالنسبة للقوى العظمى، أي مجال للاختيار في السياسة الدولية: كل أمة ملزمة بالسعي وراء مصالحها عبر سياسة القوة وإلا فستجد نفسها محكومة بالإخفاق إلا أن هذه قراءة خاطئة كما سيتضح في القسم التالي.

اضطر مورغنتاو لأن يعلّق على عدد من التقاليد الأخرى أيضاً، لاسيما تلك التي كانت قاعدية بالنسبة إلى الديمقراطية الليبرالية الأمريكية. ومن نافل القول أن ارتداءه جلباب الناقد الفلسفي لهذه الأسس كان من شأنه أن يُفْضي إلى هزيمته ذاتياً: تطلبتْ الحصافة شيئاً آخر. وهكذا فإننا لا نجد في مؤلفات مورغنتاو أي شيء شبيه بالنصوص المسرحية المثيرة التي حمّلها فيبر آراءه ووجهات نظره. غير أن الآراء مطروحة، على أي حال، صراحة، كما عندما قال إن «مشكلة السياسة الأخلاقية تحل نفسها بالتحول إلى سؤال: كيف يتعين على المتمسكين بالأخلاق أن يتصرفوا نظراً لاستحالة التوفيق الأساسية بين السياسة والأخلاق المسيحية؟»[٢٧]، لم يكن جواب مورغنتاو متطابقاً تماماً مع جواب فيبر، الذي شدد على الصراع أكثر من الحل. أما جواب مورغنتاو فتمثل بـــ «محاولة اختيار أهون الشرور» و«تقليص انتهاك وصايا الأخلاق المسيحية» إلى الحدود الدنيا الممكنة. إلا أن المأزق هو هو بالنسبة إلى الطرفين، والاختلاف في جواب مورغنتاو ليس اختلافاً منطوياً، بالضرورة، على أي معنى عملي. فـــ «المجال» السياسي - حسب التعبير المستخدم من قبل الرجلين كليهما - محكوم باعتباراته الخاصة، لا سيما اعتبار العواقب الدنيوي. كذلك، ليس واضحاً بدقة طابع الموقع «النهائي أو المطلق» الذي يمكن أن تتمتع به الأخلاق المسيحية بالنسبة إلى مفكر يؤكد واقع الصراعات التناقضية (التناحرية)، غير القابلة للحل إلا بالقرار، ذلك الواقع الذي دأب كل من فيبر ومورغنتاو على وضعه في مركز القلب من الاعتبار الأخلاقي.

بدا مورغنتاو متبنياً حل زميله ليو شتراوس ومريديه، حل التعامل مع أسس الديمقراطية الليبرالية والتزام الشعب الأمريكي بها، بطريقة نفعية، كأنها مسلَّمة تاريخية من الأفضل تركها دون مساءلة علنية[٢٨]. اهتدى مورغنتاو إلى

بديل من التسليم بالدوغمائية الليبرالية في نوع من المفهوم شبه الهيردري لغرض السياسة الأمريكية، تمرين يشبه تعليقات من فيبر على الفروق الحضارية بين فرنسا وألمانيا، التي قال فيبر باستحالة الحكم عليها أو حسمها بين الطرفين عقلانياً، لأنها أشبه بأرباب مختلفة. لم يقْدِمْ مورغنتاو على قول هذا. عكف، بدلاً من ذلك، على مناقشة نوع من التمايز بين «الخير المطلق» و«الخير النسبي» ما أدى إلى تمكينه من فَصْل مسألة الخير المطلق - تاركاً إياها، كما قال، «لندوة عن الفلسفة السياسية»، والتحدث بأسلوب نفعي عن الفعالية السياسية للإيديولوجيا الشيوعية والديمقراطية في إطار الصراع السياسي الفعلي. وقد رأى أن انبهاراً بفكرة «الصدق» في السياسة، مصحوبة بنوع من «اللامبالاة بالطموحات الفعلية للبشر» يقف في طريق النجاح السياسي، مثل وقوف العقيدة المسيحية، كما يمكن أن يقال، في طريق الفعل السياسي السليم[٢٩]. وعلى «صعيد الفعل السياسي» بالذات علينا أن نسلِّم كما رأى مورغنتاو، بأن «ليس ثمة شيء من قبيل حقيقة واحدة ومتماثلة بالنسبة إلى الجميع، وبأن السياسات الناجحة، تلك المتجاوبة مع طموحات الشعب هي الشرط اللازم لنجاح الدعاية (البروبغندا)، لا العكس»[٣٠].

٤/٤- المصالح، السلطة، والـــ «براغما»

ليس اقتباس «المصالح» في **السياسة بين الأمم** تأكيداً لنوع من الأطروحة الاختزالية الموحية بأن جملة من المصالح (السلطوية - السياسية) **الخاصة** تحكم العالم. العكس هو الصحيح - المصالح «المثالية» هي مصالح «فعلية» في الوقت نفسه، وتشتمل على مُثُل الثقافة العليا، المُثُل العليا الدينية، وبالفعل، جميع الأهداف القابلة لأن تندرج في إحدى الخانتين المثالية والمادية. لذا فإن أية نظرية سياسة دولية قائمة على أساس فكرة وجود مصالح إنسانية مشتركة من شأنها ألا تكون نظرية فيبرية. غير أن هذه بالتحديد هي الفكرة التي كثيراً ما ظُن بأنها تحدد «الواقعية»، كما تتولى تعريف مورغنتاو نفسه على أنه أحد «واقعيي الطبيعة البشرية». إلا أن ما أدى في كثير من الأحيان إلى إرباك

المعلقين هو أن مورغنتاو ناقَضَ هذا الزعم مرات متكررة. توظيفُه لهذا الاقتباس والتعليق المعطوف عليه يوحيان بأنه كان متبنياً لوجهة نظر فيبر نفسها حول المسألة: ظلت الأهداف السياسية، على اختلاف أصنافها المثالية والمادية، موضوع الدول والقادة. وكان فيبر يعرِّف الدول لا من منطلق الغايات التي ظلت تاريخياً، كما قال، مفرطة التباين والاختلاف، بل من منطلق الوسائل: توظيف القوة المادية والاجتراح الناجح لنوع من احتكار العنف المشروع. ومن غير المصادفة أن تظهر اللغة نفسها عند مورغنتاو. غير أن هناك قضية أخرى، تحدَّث عنها فيبر تحت عنوان براغما السلطة أو القوة، قضية تتولى تحديد مواصفات تنوع الغايات الممكنة. تبقى الدولة، بوصفها غاية متوسطة على طريق تحقيق جُل الأفعال - من هدف الاغتناء الفردي إلى هدف مساعدة الفقراء، محكومة باعتبارات القوة التي تبدو مستقلة.

٤/٥- قوانين السياسة، النزعة العلمية، علم السياسة (التخطيط)، وسوسيولوجيا الفيرشتهندة وسوسيولوجيا الطبقات

أحد المجالات الذي يبدو فيه فيبر ومورغنتاو مختلفين جذرياً، على طرفي نقيض في الواقع، متعلق بإمكانات العلم الاجتماعي مكتشفاً لـــ «قوانين» الحياة الاجتماعية. ثمة أيضاً ما هو، أقله، لُغزٌ عن مفهوم علم للتخطيط أو السياسة. أنموذج مورغنتاو لنظرية العلاقات الدولية ونصيحتها يبدو شكلاً من أشكال علم التخطيط أو السياسة؛ خاض فيبر نضالاً محورياً ضد علم السياسة وسياسة **مدرسة التاريخ الألمانية للاقتصاد**، التي كانت أيضاً مُغْرقة بلغة «القوانين»، في نزاع حول الحرية المجردة من القيم في **جمعية السياسة الاجتماعية** [فيراين فور سوسيالبوليتيك]. ففي كتاباته الميثودولوجية عن روشر وكنيس، خالف أسلوبه للهجوم على مفكرين من الجيل الأكبر في **المدرسة التاريخية**، جزئياً، لأن استخدامهما للغة القوانين، في سياق قوانين التطور، كان استخداماً تاريخانياً ومعرفياً (ابستيمياً)[٣١]. لم تكن القوانين، برأيه، سوى تركيبات

غائية قائمة على خلط الوقائع بالقيم وتمثيل وجهة النظر التاريخية لمؤلفيها، في نقد شبيه بنقد بترفيلد لتصور التاريخ الهويغي. وتابع يقول إن عبارة وصف الأحداث التاريخية التي تهمنا مشحونة عضوياً، بالضرورة، بقيم ثقافتنا، وإن فكرة مفردات نهائية أو علمية للعلوم التاريخية لم تكن إلا وهماً. فأي كيمياء أو فلك للحياة الاجتماعية من شأنه، حتى إذا أمكن تركيبه، كما قال، أن يخفق في الإجابة عن الأسئلة التي تهمنا، تحديداً من شأنه ألا يشرح الوقائع التي نريد شرحها، التي ترد في لغة الحياة، التي هي قيمية عضوياً، أو كما قد نقول الآن، ثقافية.

كان فيبر أيضاً قد أطلق رأياً ذا علاقة حول التجريد، رأياً أوحى بأن القوانين المفترضة، مثل تجريدات الاقتصاد، كانت أقرب إلى الفهم بوصفها نماذج مثالية بدلاً من تمثيلات للواقع. غرضها الأول هو المساعدة في فهم الفعل ولا تنطوي إلا على أهمية ثانوية بوصفها قوة تنبؤ. كان فيبر، مثل مورغنتاو، تلميذ المدرسة الحقوقية القارّية (نسبة إلى القارة الأوروبية دون بريطانيا)، وكان مفهومه للتجريد عاكساً لخلفيته: لم يكن تطبيق المقولات المجردة، كما في القانون، إلا مسألة تحايل شرعي، مسألة إصدار فتاوى حول الخير والشر، كما أفاد. ومفهوم السببية الذي استخدمه كان أيضاً مستمداً من المدرسة الحقوقية، ولم يكن مفهوم سببية «قانون» علمي بل مسؤولية سببية، كان يفهمها من منطلق نوع من تنامي احتمال حصيلة قابلة للعطف على فعل ما عبر مقارنة الحصيلة المحتملة (الافتراضية بالضرورة) دون الفعل بالحصيلة المحتملة مع الفعل. كانت نماذج الفعل العقلاني (التي عدها نماذج مثالية أيضاً) ذات قيمة على صعيد إماطة اللثام عن الفعل وتسليط الضوء عليه، أو جعله قابلاً للفهم، حتى لدى كون هدف التحليل متمثلاً بالكشف عن كيفية قيام العاطفة والخطأ بإنتاج المحصلة.

تمثل الأمر بـــ **سوسيولوجيا الطبقات** لفيبر. نظرته إلى علم السياسة كانت تقول باستحالة بناء السياسة على أسس «علمية». وبالنسبة إلى فيبر، كانت **المدرسة التاريخية الألمانية** الأكثر شباباً، لاسيما شخصيات مثل غوستاف شمولر، ممن عملوا مستشارين حكوميين وحاولوا في إطار **الجمعية** (فيراين) إنجاز دراسات

توفر نصائح وتوصيات مباشرة مستندة إلى نوعٍ من الإجماع العلمي حول السياسة، كانت هذه المدرسة تمارس نوعاً من الاحتيال والخداع لأنها دأبت على خلط الوقائع بالقيم وقدمت استنتاجات كانت تقديرية تخمينية بالضرورة، على أنها «علمية». وفي هذه الحالة، تم إخفاء حزمة معينة من القيم – قيم لم يكن فيبر نفسه يؤمن بها، وظل يتهمها بالإسهام في دفع عجلة إضفاء الصفة البيرقراطية على الحياة الإنسانية وتمزيق الروح البشرية وتشتيتها الناتج عن عملية إشاعة البيرقراطية.

أما مورغنتاو فكان سيبدو، على النقيض من ذلك، معادياً للنسبية فيما يخص العلوم الاجتماعية ومعادياً للتاريخانية مؤمناً بـــ «قوانين» القوة في سياسة الأمم، قوانين متجذرة في حقائق كونية عن طبيعة البشر، قوانين لا يمكن اكتشافها والاهتداء إليها وحسب بل قابلة أيضاً لأن تشكل أساساً لعلم سياسي، أو لـــ «جملة المبادئ العقلانية للسياسة الخارجية السليمة»، حسب تعبيره(٣٢). تقديم المشورة السياسية للدولة وتوفير النقد المستقل للسياسة عند الضرورة من منطلق معرفة قوانين القوة، هما المهمتان المناسبتان لاختصاصي العلاقات الدولية. إدراج مورغنتاو لمبادئ الواقعية السياسية الستة ليس بالتأكيد شبيهاً بأي إدراج وارد عند فيبر. ومع أن الأخير كان أيضاً مغرماً بالقوائم المدرَّجة، فإن القوائم كانت، أنموذجياً، نماذج أو شروطاً سببية، متناسقة مع أفكاره الميثودولوجية العامة، لا قوائم مبادئ أو قوانين.

ومهما يكن فإن هناك عدداً من النقاط المشتركة السطحية المهمة المشيرة إلى نوع من الحل الممكن للتضارب الواضح. كلاهما، فيبر ومورغنتاو، كانا معارضين لذلك الصنف من القانون أحادي العامل الذي كان يمثله كُتّاب مثل ماركس، الحيوي فلهلم أوزفالد بالنسبة إلى فيبر، وإي اتش كار بالنسبة إلى مورغنتاو، كانا يعارضان هذه النزعات الاختزالية، لاسيما تلك المحاولات الرامية إلى اختزال السياسة إلى شيء خارج دائرة السياسة. كانت هذه طريقة أخرى للبوح بأنَّ للمجال السياسي نوعاً من الاستقلال **الفعلي**، بأن تفسير السياسة مشروط باعتبارات تخص السياسة. وفي هذا السياق الخاص تحدث فيبر نفسه،

في كتاباته السياسية، عن قوانين، كما فعل عندما قال «كل ما يشارك في إنجازات السلطة – الدولة، منخرط في قوانين (براغما القوة – السلطة) المتحكمة بالتاريخ السياسي كله»(٣٣). صيغة لافتة حقاً. تبدو، أقله، فاتحة الباب أمام ذلك النوع من التفسير الذي طوره مورغنثاو لاحقاً بالتحديد.

تركيبات مورغنثاو النظرية، التي قد تشكل مناقشة توازن القوة في السياسة بين الأمم الحالة الأنموذجية، هي تركيبات «كونية» بمعنى خاص. هي أكثر قرباً من نمذجات فيبر المثالية – التي تمثل، آخر المطاف، عمليات سببية، جنباً إلى جنب مع عمليات سببية ممثلة، مجتمعة، ظواهر مثل الدولة، أو صيغاً نظامية، مثل دولة المدينة الإغريقية – مما هي نسبة إلى قوانين الفيزياء أو مبادئ الهندسة. هي لا تفسر وتتنبأ بطريقة غير مشروطة، كما تفعل القوانين «العلمية». فأرباب السياسة يخفقون روتينياً في التصرف وفقاً لها: وإلا فلن يكون ثمة أي معنى لنصحهم أو أي مجال لانتقادهم جراء الإخفاق وفقاً لهذه القوانين.

من وجهة نظر كلام فيبر الميثودولوجي الخاص، تبقى عبارة «قوانين (براغما القوة) التي تتحكم بالتاريخ السياسي كله» عبارة شاذة. هي لا ترد بالطبع في نص أكاديمي بل في سجال صحافي حول النزعة السلمية أيام الحرب. غير أن من شأن طرح سؤال الاطراد أن يكون كيدياً. إذا أحجم المرء عن المبالغة في التعويل على لغة «القوانين»، أو على الشيء العلموي الخاطئ في هذه اللغة، فإن من الممكن التوفيق بين الأمر وموقف فيبر الميثودولوجي العام بما يلقي أيضاً بعض الضوء على مورغنثاو. إذا رأينا «براغما القوة» بوصفها وقائع فعل الدولة المستقرة أكثر أو أقل، ورأينا، في ضوء مناقشة الغايات الوسطى من قبل، أن هناك أرضية مشتركة لغايات أو مصالح مشتركة تتجمع في حقائق «براغما قوة» لقدرة الدولة على الفعل، وبادرنا أيضاً إلى التسليم بأن لمسألة إنتاج الدولة الفعالة والحفاظ عليها عواقب معقدة مميزة بالنسبة إلى الدول كما بالنسبة إلى مجال ما هو سياسي، فإن قولَنا، كما فعل فيبر، إن المشاركة في إنجازات دولة القوة (الماختشتات) تؤدي إلى توريط المرء في وقائع سببية وأخلاقية وصولاً إلى جملة العواقب التي تنتجها

تلك الوقائع، يكون ذا معنى. يحق للفوضوي، أو التولستوي المطرد، اللذين كان فيبر قد ناقشهما قبل ظهور العبارة ببضعة أسطر، أن يعتقدا بأن المرء محكوم مهما فعل نسبة إلى دولة القوة (الماختشتات) وعاجز عن التحرر من ورطة العواقب الكافية في «أية مشاركة بالإنجازات».

يمكّننا التعقيد المستقر لبراغما القوة هذه من أن ننمذجها. ومن شأن هذا أن يعني، بالنسبة إلى فيبر، أننا نستطيع أن نحاكم حول النمذجات كما لو كانت براغما القوة منتمية إلى ملكوت الواقع. غير أنه كان سيذكرنا بالشروط التقديرية أو الثقافية لبنائنا لهذا الملكوت بوصفه ذا معنى. إنه بناء مركب يعكس مصالحنا العملية والتقويمية، وأي اصطفاء من التعقيد اللانهائي للواقع الذي لا يتوفر على أية صلاحية عابرة للتاريخ. هذا واقع بمقدار ما يتسلل إلى العلوم الاجتماعية، و«واقع» يكفي لنتحدث، بلغة فضفاضة، عن «قوانين»، أقله في سياقات لا بحثية، ومن المعقول التفكير بأن مجال العلاقات الدولية ذا التوجه السياسي، الذي كان من شأن فيبر أن يقول إنه يرى عناصر السياسة الدولية الأساسية افتراضات قَبْلية، في السياق الخاص لعمل مورغنتاو، بأن هذا الاستخدام لمفهوم القانون هو الآخر غير إشكالي. ولا يغدو إشكالياً إلا حين ننسى الطريقة المتبعة في تركيب المجال متعاملين معه بأسلوب عابر للتاريخ.

غير أننا هنا نجد بالتأكيد، في الجزء المركزي من مورغنتاو، اختلافاً صارخاً (وإن لم يكن ذا شأن على الصعيد العملي) عن فيبر. ومع أن أشياء كثيرة كُتبت عن أنتروبولوجيا فيبر الفلسفية الضمنية أو تصوره للإنسان، فليس ثمة إلا القليل من النصوص التي أقدم فيها فيبر على إطلاق تعميمات عابرة للتاريخ عن الإنسان بوصفه إنساناً. أحدها تعليق يحمل معنى أن الرغبة في الحرية هي جزء من الإنسانية الأساسية. إلا أن مورغنتاو تجاوز هذا كثيراً إذ أكد أن الرغبة في القوة – السلطة كونية شاملة(٣٤). كان فيبر أكثر حذراً، وقد أكد بالفعل، في كتاباته الدستورية، مشكلة إيصال أشخاص متمتعين بغرائز القوة الضرورية إلى السلطة.

ما الذي يتعين علينا استخلاصه من هذا؟ من الصعب رؤية الرواية التي يمكن سردها عن تركيبات مورغنتاو النظرية عدا تلك المتطابقة مع صيغة النزعة التاريخية لدى فيبر: ليست عابرة للتاريخ، وإن بسبب افتراضها صيغ دولة ليست كونية. ليست ذات علاقة بالسياسة إلا لأنها غير صحيحة بمعنى صحة قوانين الفيزياء. فحين تحدَّث مورغنتاو عن «اللايقين»، كان يستخدم العبارة المقتبسة من زميله فرانك نايت بجامعة شيكاغو الذي اشتهر بتمييزه اللايقين (العشوائية مع احتمالات غير قابلة لأن تُعرف) عن المخاطرة (العشوائية مع احتمالات قابلة لأن تُعرف). العبارة مناسبة. وبمعنى عملي، تعمل العلاقات الدولية بوصفها ميدان خبرة في مجال من اللايقين، تماماً كما يفعل الساسة، جزئياً لأن استقلال **الأمر الواقع** السببي للدائرة السياسية ناقص على الدوام، بما يبقي ما هو سياسي بعيداً عن أن يكون ملكوتاً ذا احتمالات قابلة كلياً لأن تُعرف، ملكوتاً غير قابل، إذاً، للإخضاع الكامل لقوانين التنبؤ، وإن من نوعية احتمالية. التقط فيبر هذه السمة بفكرته عن الأنموذج المثالي.

لا غرابة أن مورغنتاو استخدم لغة مغايرة لطرح الفكرة بأسلوب بقي منطوياً على المضامين العملية نفسها. غير أن مورغنتاو نفسه يبدو مؤيداً للنوع نفسه من التفسير الذي قدمتُه هنا، حين يقول إننا لا نستطيع، جراء اللايقين، أن نحكم على مدى الصدق استعادياً، وأن هذه السمة الكامنة في الموضوع ......

> ***... ترفع حواجز غير قابلة للتجاوز أمام عملية تطوير أية نظرية علاقات دولية. فقط في هذه الحدود يكون التفكير النظري بالعلاقات الدولية مثمراً على الصعيدين النظري والعملي. وفي إطار هذه الحدود تتولى نظرية العلاقات الدولية أداء الوظيفة التي تؤديها أية نظرية، أي إضفاء النظام والمعنى على حشد من المواد غير المترابطة وزيادة المعرفة عبر التطوير المنطقي لأطروحات معينة مرسّخة تجريبياً*** (٣٥).

صيغة الخطوتين لهذه الرواية لقصة وظيفة النظرية، البادئة بالمعنى والمستمرة حتى الأطروحات التجريبية موحية بأنموذج **سوسيولوجيا الطبقات** عند فيبر، وقد قام مورغنتاو في الفقرة التالية بالتوسع في هذا الإيحاء بطريقة مدهشة:

> ***مع أن هذه الوظيفة النظرية لإحدى نظريات العلاقات الدولية ليست مختلفة عن وظيفة تؤديها أية نظرية اجتماعية، فإن وظيفتها العملية تخصها وحدها، والوظيفة العملية لأية نظرية علاقات دولية تتقاسم مع النظرية السياسية كلها صفة الاعتماد الشديد على البيئة الاجتماعية التي تتحرك فيها. بعبارة أخرى، يبقى التفكير السياسي «ستاندورتغبوندن»، كما تقول السوسيولوجيا الألمانية، أي يبقى مرتبطاً بحالة اجتماعية معينة***[٣٦].

يعيدنا التعامل مع العلاقات الدولية بوصفها نظرية اجتماعية وجعل النظرية السياسية أحد فروع النظرية الاجتماعية، فرعاً مرتبطاً بأوضاع تاريخية محددة، وتأكيد أن «العلم لا ينقل المعرفة الموضوعية وحسب بل وصورة عالم ذي معنى جدير بأن يُعرف، عالم جرى اصطفاؤه من عوالم كثيرة متوافرة أيضاً»[٣٧]، إلى نمط النماذج المثالية عند فيبر، تلك النماذج التي تتولى لحقبة تاريخية محددة ذات اهتمامات ومصالح ثقافية تأسيسية معينة، تأدية وظيفة تنظيم كتلة مواد – نخبة من الوقائع اللانهائية، كما قال فيبر، مع توفير وسيلة إضفاء معنى عملي على الوقائع.

غير أن أنتروبولوجيا مورغنتاو الفلسفية، لاسيما أفكاره عن كونية التماس السلطة، تأخذنا إلى ما بعد فيبر. قام الأخير بوضع ذلك النوع من الصراعات الأساسية التي تناولها مورغنتاو في «الحب والسلطة» في إطار سوسيولوجيا الدين عنده من منطلق ما سماه الرفض الديني للعالم، وبربط رفض العالم بمشكلة الثيوديسية (الدفاع عن الرب). ففي مقال «السياسة رسالةً»، جادل مورغنتاو

يقول إن كل ما هو أقل من عزوف كامل أو قداسة يتمخض عن انخراط وتورط. كان مورغنتاو أكثر طموحاً فلسفياً، أو قليل الحذر، حين حاول أن يقول إن للحب والقوة جذراً مشتركاً في الرغبة، متعذرة الإشباع، في التغلب على الوحدة[٣٨]. وتابع، بمكر، وصولاً إلى تمييز علاقة المحكوم والحاكم الكاريزمية من منطلق الحب[٣٩]. هذا فرق فعلي. ولكن ما المغزى العملي للفرق؟ من الصعب الاهتداء إلى أي مغزى. بالنسبة إلى رجل السياسة الذي يعيش في عالم براغما القوة والعواقب، ليست أخلاق المحبة الواردة في الكتاب المقدس خياراً.

٤/٦- قادة ورجال سياسة

أي بحث في طبيعة فن الحكم يستلزم بحثاً في طبيعة ما هو سياسي وطبيعة الخيار السياسي. يمكننا تلخيص نتائج رواية فيبر لقصة الخيار السياسي على النحو التالي: سياسة القوة الخالصة لا توصل إلى أي مكان، وهي بلا معنى، لأن القوة ليست في أفضل الأحوال، سوى غاية وسطى، أو وسيلة، بدلاً من أن تكون غاية بذاتها. هذا صحيح بالنسبة إلى السياسي المحلي، إلا أنه صحيح بالمثل بالنسبة إلى القادة القوميين والسياسة القومية. إذا كان كل مستفيد من سلطة الدولة منخرطاً في براغما قوة تلك السلطة، فإن رجل السياسة هو الأشد انخراطاً. ومع أن القائد حر في اختيار القيمة المطلقة التي يختارها، واختبار برنامجه في ميدان المنافسة الكاريزمية مع قادة محتملين آخرين، نظرياً، فإن التشعبات المعقدة لجملة عواقب الفعل السياسي تنطوي على تأثير التقييد الحاد جداً للبرامج السياسية أو السياسات الخارجية الممكنة. وطائفة الأمور ذوات المعنى من ناحية وقابلة للتحقيق من ناحية ثانية محدودة جداً: هذا هو السبب الكامن وراء كون الأمة، مفهومة بمعنى خاص على أنها شيء أبعد من آلة قوة، هي الإجابة الوحيدة على سؤال: «ما الذي يجب أن أختاره؟» الإجابة التي يستطيع فيبر أن يقدمها في ختام «السياسة رسالة».

فكرة المسؤولية، جنباً إلى جنب مع الحاجة لصيرورة الأهداف أكثر من سلطة أو قوة مجردة، تدفعان القائد المحكوم بالعواقب الدنيوية لأفعاله نحو علاقة خاصة مع الأمة بمعناها الأوسع بوصفها حاملة إسهاماً ثقافياً في العالم، في تراثه، أو في رسالته. فكرة أن ألمانيا هي أرض الشعراء والمفكرين كانت، بالطبع، عنصراً رئيسياً من عناصر الهوية الألمانية في تلك الأيام، عنصراً كامناً في «أفكار ١٩١٤»[٤٠]. وعلى الرغم من أن إيماناً بدونية ثقافات قومية أخرى، لاسيما تلك العائدة لـــ «أمة الدكنجية» و «دولة الحراس الليليين» لديها، كان مواكباً لهذه الفكرة، فإن فيبر أغرق «أفكار ١٩١٤» بالشتائم وكان متحرراً إلى حد كبير من وهم التفوق الثقافي بصيغه المتطرفة. كان من المستحيل استحالة مطلقة أن يكون قد كتب كتاباً مثل **أبطال وباعة متجولون** (١٩١٥) لسومبارت[٤١]. إلا أنه كان مؤمناً فعلاً بأن لدى ألمانيا إسهاماً خاصّاً تستطيع تقديمه إلى ثقافة العالم، والحفاظ على هذا الإسهام كان يعني كون الصراع السياسي الدولي هو المسار «المسؤول» للفعل. كتب في فقرة تكرر اقتباسها كثيراً يقول:

> ***أجيال المستقبل، ذريتنا نحن بالتحديد، لن يلوموا الدانماركيين، السويسريين، الهولنديين، النرويجيين، إذا ما تم، دون نضال، اقتسام حكم العالم - وذلك يعني، آخر المطاف، تقرير مصائر حضارة المستقبل - بين إملاءات موظفين روس من ناحية وأعراف المجتمع الأنجلو-ساكسوني من الناحية الأخرى - ربما مع إضافة بعض اللمسات من العقل اللاتيني للتنكيه[٤٢]. (لتحسين النكهة أو المـــذاق).***

هذه الصيغة تذكّر بمناقشة معاصرة، شارك فيها فيبر، حول جملة العواقب التاريخية الخطرة لمعركة الماراتون[٤٣]. ضمنياً، هول العواقب - تقرير مصير طابع الحضارة - ينطوي على تأثير إملاء مهمة القائد و «خيار» القيمة عنده. مهمته هي الاضطلاع بالنهوض بعبء هذه العواقب والالتزام بالارتقاء إلى مستوى مسؤولية الأمة التاريخية بوصفها قيمة تخصه. النجاح مشروط بتنفيذ ذلك بطريقة تستنفر ذلك النوع من الدعم الشعبي الذي يمكّن القائد

من الفوز - وفي البيئة الحديثة هذا يعني جذب الأتباع عبر كاريزما القائد. وبما أن هذه الكاريزما تحتضر لحظة ولادتها، متدهورة دائماً وعلى نحو محتوم لتصبح نظام رِشاً لأتباع، ما يقيّد مدى فعل القائد، لحظة وجوب الإمساك بزمام التحرك الفعال. يضاف إلى ذلك أن الحالة الأنموذجية هي وجوب بقاء القائد متقدماً على المرؤوسين. لا يستطيع القائد أن يقود إلا عبر الإفادة من الفرص، عبر الالتزام بهدف محدد، عبر اجتذاب الأتباع وريادتهم. لذا فإن شخصية القائد حاسمة. من شأن التزامه أن يكون بحاجة إلى الاتصاف بالصفة العاطفية التي يتصف بها الطوباوي كي يقنع أتباعه بالسير وراءه، وأن يتصرف بما يكفي من التصميم في مواجهة الخطر واللايقين.

قد لا يستطيع المرء تعقب مسار هذا المنطق دون أن يفكر ببسمارك، ولم يبادر، بطبيعة الحال، أيٌّ من فيبر، ابن سياسي ليبرالي قومي في حقبة بسمارك، أو مورغنتاو، الذي أبلغنا بأنه كان شديد التأثر بندوة أونكن (داعية معمداني (١٨٠٠-١٨٨٤) أبو الطائفة المعمدانية في القارة الأوروبية) حول دبلوماسية بسمارك، إلى التفكير بموضوع القيادة دون التفكير بالمستشار الحديدي. كان بسمارك أنموذج القائد الناجح. كان يعرف هدفه، وحين تلوح الفرصة كان ينقضّ عليها، كان يرى ما بعد حدود الوضع السياسي الذي هو فيه، يفوز بالتأييد، ويروّع خصومه البرلمانيين عبر نجاح أفعاله الجريئة، وقد برهن على أن من الممكن التغلب على الصيغ السياسية - البرلمان- وألوان المشروعية إذا ما توفر القائد الاستفتائي الحائز على الدعم المباشر من الشرعنة الشعبية. كتابات فيبر الدستورية، التي كانت مصممة لخلق فضاء مناسب لرئيس جمهورية استفتائي قوي قادر على تجاوز الأحزاب، كانت محاولة لتبني العبر البسماركية وتوظيفها للتغلب على المشكلات التي واجهت بسمارك بالذات - لاسيما جملة العواقب الكارثية لحكمه بالنسبة إلى تطور قادة خلفاء. رأى فيبر الأمر نتيجة مباشرة لقيام بسمارك بإزاحة البرلمان جانباً، ما أدى إلى منعه من الاضطلاع بدور مشتل لإنبات القادة. فالمستشارون اللاحقون الذين جاؤوا من

صفوف الجهاز البيرقراطي لم يكونوا مفتقرين إلى غرائزه السياسية وحسب، بل وكانوا يعانون من عيوب ونواقص الذهنية البيرقراطية أيضاً، رغم كونهم خبراء ذوي كفاءة من نظام بيرقراطي متمتع بقدر كبير من الإعجاب.

تصوُّرُ فيبر للقيادة وارد في مناقشته لمسألة نوعية الشخص المتمتع بالمواصفات الداخلية المؤهّلة لحمل رسالة السياسي الحقيقي. بمعنى من المعاني، كان ذلك وصفاً لبسمارك دون الهفوات والزلات. إلا أنه كان مؤلفاً من عناصر كانت جزءاً من سجالاته المتواصلة في أثناء الحرب ضد دعاة الوحدة الألمانية الذين كان يعارضهم سياسياً، وقد استخدم اللغة ذاتها إلى حد كبير[٤٤]. المواصفات الأبرز الثلاث هي «الشغف، الشعور بالمسؤولية، والإحساس بالتناسب» حيث «الشغف، إخلاصاً لـــ (قضية) يجعل المسؤولية عن هذه القضية نبراس هداية للفعل»، الأمر الذي يستدعي بدوره إحساساً بالتناسب، ونوعاً من «القدرة على تمكين الوقائع من التأثير فيه مع تركيز داخلي وهدوء»[٤٥]. «غياب المسافة **بحد ذاته** يشكل إحدى الخطايا المميتة لكل سياسي»، الخطيئة التي يكون المثقفون في السياسة الأكثر عرضة لها.

تعود هذه الأفكار إلى الظهور في مناقشات مورغنتاو لمواصفات رجال الدول وفي تعليقاته النقدية على قادة سياسيين. ففي مثال «التناسب» تم استخدام العبارة ذاتها في مناقشة الهاجس الأمريكي الخاص بمحاكمة الكاردينال مينْدَسَنْتي وردود الأفعال على امتلاك السوفييت للقنبلة الذرية[٤٦]. وما أطلق عليه فيبر اسم «مسافة» عَبَّرَ عنه مورغنتاو، مقتبساً تشيرتشل، بعبارة غياب الأوهام[٤٧]. والشغف، بالمعنى الفيبري، إن هو إلا ما عناه مورغنتاو بتعليقاته الكثيرة على الغرض الأخلاقي- المعنوي، ويشغل الموقع البنيوي نفسه في خطاباتهما: الإيمان الشغوف بقضية معينة هو ما يؤدي، بنظر فيبر، إلى رفع السياسي إلى ما فوق السعي الطائش وراء السلطة من أجل السلطة، على غرار ما يفعله «الغرض الأخلاقي» بنظر مورغنتاو[٤٨].

شكاوى مورغنتاو حول تعظيم الذات الأمريكي متناظرة مع تعليقات فيبر المشابهة حول دعاة الوحدة الألمانية. تعليقاتُه النقدية المحددة على ساسة مختلفين، مثل كندي، الذي عده مخطئاً لتأرجحه وعزوفه عن القيادة، ودبلوماسيين، مثل دالاس، بل وحتى نتاجات عمل بيرقراطية وزارة الخارجية، تذكِّر بانتقادات فيبر للذهنية البيرقراطية والدبلوماسية الشخصية لفلهلم الثاني[٤٩] (غليوم الثاني). إلا أن النظائر الموازية استثنائية الوضوح في مناقشات مورغنتاو للنكولن. قام مورغنتاو وبتنظيم مادته عن لنكولن من منطلق صفات الرجل الشخصية، واستخدم قدراً كبيراً من لغة فيبر الخاصة في توصيفاته، مثل «موضوعية وتجرد»، «الوحدة قيمة مطلقة»، وهو يلامس أطروحات مألوفة من فيبر، بما فيها تواضع لنكولن وتحرره من الغرور، ما كان من شأن فيبر أن يعده إحساساً بالتناسب، صلابة، عملية، إحساسه بفرادة الأمة، وإيمانه الشغوف بالقضية، بطبيعة الحال[٥٠].

من الممكن قول الكثير عن الأحكام المطروقة هنا، وعن الفروق في الظلال بين الرجلين. حتى تركيب مشكلة فن الحكم أو القيادة بهذه الطريقة يعكس التسليم بنوع من الأنموذج المشترك لمشكلة القيادة، لإشكالية هي ذاتها غير عادية، وتشير إلى مزيد من الشيوع الأساسي. تبقى الأطروحة العظمى لتفكير فيبر السياسي، الأطروحة التي تظهر بأكمل صورها في كتاباته الدستورية، هي مشكلة قيادة سياسة خارجية فعالة وناجحة في مواجهة واقع ديمقراطي فعلي، أمر واقع، - واقع تعذُّر نجاح أية سياسة دون تأييد شعبي واسع. هذه هي أطروحة مورغنتاو العظمى أيضاً، والمكان الذي تقود إليه هو نفسه: إلى مشكلة القيادة مفهومة بوصفها مشكلة شخصية ومشكلة تغلُّب على إغراء الاستسلام لمكاسب قصيرة الأمد ذات علاقة بالسياسة الداخلية يمثلها أحزاب برلمانية بنظر فيبر، والبنية الدستورية الأمريكية ذاتها بنظر مورغنتاو.

لعل التركيز على القيادة، التركيز المشترك مع فيبر، هو العلامة المميزة لواقعية مورغنتاو، ووجه فكره الأكثر إقناعاً وتحدياً في الوقت نفسه. كان مورغنتاو بعيداً جداً عن التفكير بملكوت السياسة الدولية بوصفه نظام أمن موضوعي مجرد من الشخصنة خاضع لقوانين ميكانيكية وحساب خيارات عقلانية. مشكلةُ القيادة التي شغلت فيبر كانت أيضاً شاغلة لمورغنتاو. عُكوفُ مورغنتاو على تأمل لنكولن مدة أربعين عاماً، وصولاً آخر المطاف إلى قراءة وتحليل رسائله، وعينُه على تقويم شخصية الرجل وفضائله قائداً، دون أجندة محددة للنشر، بل بدافع حرص شبه وسواسي على الإحاطة بمعنى القيادة العظيمة بالذات، يوحي بالشيء الكثير، بمجلدات. كانت واقعية مورغنتاو عن فهم العالم الملموس - والعالم الداخلي- لبشر من لحم ودم في مواجهة مسؤولية أمام التاريخ.

الهوامش

١- هذا الفصل طبعة ملخصة ومعدّلة لمقال «مورغنتاو فيبرياً» المنشور أولاً في جي أو مازور (محرراً)، **إحياء الذكرى المئوية لميلاد هانس مورغنتاو (١٩٠٤-٢٠٠٤)** (نيويورك: مؤسسة سمننكو، ٢٠٠٤)، ص: ٨٨-١١٤.

٢- عن أهمية تجربة الهجرة بالنسبة إلى الواقعية، انظر مقدمة دنكان بل لهذا السِّفْر.

٣- مورغنتاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٤٦).

٤- مورغنتاو، **السياسة بين الأمم: النضال من أجل السلم والسلطة** (نيويورك: كنوبف، ١٩٤٨)؛ مورغنتاو، «علم إي اتش كار السياسي»، مجلة **السياسة العالمية**، ١ (١٩٤٨)، ص: ١٢٧-١٣٤. عن آراء مورغنتاو حول كار، انظر فصل مولوي الخامس في هذا السفر.

٥- فيبر، «التمهيد لسوسيولوجيا الأديان»، في اتش اتش غيرث و سي دبليو ملز (محررين ومترجمين)، **من ماكس فيبر: مقالات في السوسيولوجيا** (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٤٦ [١٩١٥]، ص: ٢٦٧-٣٠١؛ فيبر، «العلم رسالة» [١٩١٧] في غيرث وملز، **من ماكس فيبر**، ص: ١٢٩-١٥٦؛ وفيبر، **الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية**، ترجمة تالكوت بارسونز (نيويورك: سكْريبنر، ١٩٥٨) [١٩٠٤-١٩٠٥].

٦- انظر وليم باكستون، **تالكوت بارسونز والدولة القومية الرأسمالية: السوسيولوجيا السياسية رسالة استراتيجية** (تورنتو: منشورات جامعة تورنتو، ١٩٥٨).

٧- شتراوس، **الحق الطبيعي والتاريخ** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٥٣).

٨- بلوم، **إغلاق العقل الأمريكي** (نيويورك: سايمون آند شوستر، ١٩٨٧).

٩- فيبر، **ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية**، ترجمة إي شلز و اتش فينتش (نيويورك: الإعلام الحر، ١٩٤٩).

١٠- مورغنتاو، **السياسة بين الأمم: النضال من أجل السلم والسلطة**، طبعة خامسة (نيويورك: كنوبف ١٩٧٨)، ص: ٩.

١١- مورغنتاو، «سيرة ذاتية فكرية»، **مجلة المجتمع**، ١٥ (١٩٧٨)، ص: ٦٤.

١٢- روتنبوخر وعلاقته بفيبر موصوفة في ستفن بي تورنر وريجيس فاكتور، **ماكس فيبر والنزاع حول العقل والقيمة** (لندن: روتلج، ١٩٨٤)، ص: ١٦٩.

١٣- الأدبيات أو المنشورات التي تذكر هذه القضايا كثيرة ومتنامية. انظر، مثلاً، وليم بين، «تجريد مورغنتاو من التشوش: عودة إلى البحث الأخلاقي والواقعية الكلاسيكية»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٦ (٢٠٠٠)، ص: ٤٤٥-٤٦٤؛ كريستوف فراي، **هانس جي مورغنتاو: سيرة فكرية** (باتون روج: ال اس يو، ٢٠٠١)؛ جيم جورج، **خطابات السياسة الكوكبية: (إعادة) تقديم نقدية للعلاقات الدولية** (باولدر: لين رينر، ١٩٩٤)؛ ستيفانو غوزيني، **الواقعية في العلاقات الدولية والاقتصاد السياسي الدولي: القصة المستمرة لموت متنبأ به** (لندن: روتلج، ١٩٩٨)؛ روبرت جيرفيس، «هانس مورغنتاو، الواقعية، والدراسة العلمية للسياسة الدولية»، **مجلة البحث الاجتماعي**، ٦١ (١٩٩٤)، ص: ٨٥٣-٨٧٦؛ جوزف كروزل وجيمس روزيناو، **رحلة عبر السياسة العالمية: تأملات سيريه ذاتية لأربع وثلاثين رحالة أكاديمي** (لكسيكون: لكسيكون بوكس، ١٩٨٩)؛ بنيامين مولوف، **السلطة والتعالي: هانس جي مورغنتاو والتجربة اليهودية** (لانهام: رومان وليتفيلد، ٢٠٠٢)؛ ايه جي اتش موراي، «سياسة هانس مورغنتاو الأخلاقية»، **مجلة السياسة**، ٥٨ (١٩٩٦)، ص: ٨١-١٠٧؛ آيدو أورين، **أعداؤنا ونحن: منافسات أمريكا وصنع علم السياسة** (إيثاكا: منشورات جامعة كورنيل، ٢٠٠٣)؛ غريغ رسل، **هانس جي مورغنتاو وأخلاق فن الحكم الأمريكي** (باتون روج: ال اس يو، ١٩٩٠)؛ مايكل سميث، **الفكر الواقعي من فيبر إلى كيسنجر** (باتون روج: ال اس يو ١٩٨٦)؛ ص: ١٣٤-١٦٥؛ ألفونس سويلنر، «هانس جي مورغنتاو - آين دويتشر كونز فاتيفر إن أمريكا؟ آينه فالشتودي زوم فينسترانسفر دورخ اميغراسيون، [بالألمانية] في راينر ايرب ومايكل شميت (محررين) **انتيسميتز موس اوند يوديشه** ...... [بالألمانية] (برلين، ١٩٧٨)؛ كنث تومبسون (محرراً)، **مجموعة مقالات: الحقيقة والمأساة: تكريماً لهانس جي مورغنتاو** (واشنطن: نيو ريببليك، ١٩٨٥)؛ روبرت تاكر، **نظرية الأستاذ الجامعي مورغنتاو في الواقعية**

السياسية»، **مجلة العلوم السياسية الأمريكية**، ٤٦ (١٩٥٢)، ص: ٢١٤-٢٢٤. ممتن أنا لكريستيان بوغر بشأن الاهتداء إلى عدد كبير من هذه المصادر.

١٤- فيبر، «العلم رسالة» (١٩١٧)، في غيرث وملز (محررين)، **من ماكس فيبر**، ص: ١٢٩-١٥٦.

١٥- ماكس شيلر، في ماريا شيلر (محررة)، **شريفتن زور** ...... [بالألمانية]، طبعة ثانية، (ميونيخ: فرانكه فيرلاغ، ١٩٦٣)، ص:١٥.

١٦- فيبر، «السياسة رسالة» [١٩١٩]، في غيرث وملز (محررين) **من ماكس فيبر**، ص: ٧٧-١٢٨.

١٧- فيبر، «البرلمان والحكم في ألمانيا في ظل نظام سياسي جديد» (١٩١٨)، في بيتر لاسمان ورونالد سبايرز (محررين) **كتابات سياسية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٤)، ص: ١٣٠-١٧١.

١٨- فيبر، **غيزاملته آوفساتزه** ...... ثلاثة أجزاء [بالألمانية] (توبنغن: موهر، ١٩٨٨ [١٩٢٠]؛ وفيبر، «معنى (الحياد الأخلاقي) في السوسيولوجيا وعلم الاقتصاد» [١٩١٧]، في إدوارد ايه شيلز وهنري فينتش (محررين ومترجمين)، **ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية** (نيويورك: الإعلام الحر، ١٩٤٩)، ص: ١-٤٧.

١٩- فيبر، «بين قانونين» [١٩١٦]، ترجمة سي دبليو ماكاور، في جون دبليو بوير ويان غولدشتاين (محررين)، **قراءات في الحضارة الغربية: أوروبا القرن العشرين** (شيكاغو: مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٨٧)، ص: ١٥١.

٢٠- يمكن العثور على مناقشة وجيزة لمشكلة المجتمع الجماهيري والسياسة عند فيبر في سفن إلياسون، «القيصرية الدستورية: سياسة فيبر في سياقها الألماني»، في ستفن بي تورنر (محرراً) **دليل كمبرج إلى عالم فيبر** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٠)، ص: ١٣١-١٤٨.

٢١- المعالجة الأفضل لموضوع نظرية القيمة عند فيبر تبقى متمثلة بـ اتش اتش برن، **العلم، القيم، والسياسة في ميثودولوجيا ماكس فيبر** (كوبنهاغن: مونكسغارد، ١٩٧٢). بالمناسبة، كان برون دبلوماسياً دانماركياً.

٢٢- مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**: ......، الطبعة الخامسة، ص: ٩.

٢٣- فيبر، «السياسة رسالة»، ص: ١١٦.

٢٤- مورغنتاو، **غرض السياسة الأمريكية** (نيويورك: كنوبف، ١٩٦٠)، ص: ٣٤٣.

٢٥- مورغنتاو، «كان إن اونسرر ......؟»، [بالألمانية] مادة غير منشورة، جنيف ١٩٣٧، مقتبس في هانس – كارل بيتشلر، «عرابو (الحقيقة) : ماكس فيبر وكارل شميت في نظرية سياسة القوة عند مورغنتاو»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٤ (١٩٩٨)، ص: ١٩١.

٢٦- مورغنتاو، **استعادة السياسة الأمريكية** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٦٢)، ص: ٧-١٨. للاطلاع على مناقشة لمقال «الحب والقوة – السلطة»، انظر أيضاً فصل مولوي الخامس في هذا السِّفر.

٢٧- مورغنتاو، **استعادة السياسة الأمريكية**، ص: ١٦.

٢٨- انظر أيضاً مناقشة أمريكا مورغنتاو في فصل فيبكه شو تيالفه العاشر في هذا السفر.

٢٩- مورغنتاو، **استعادة السياسة الأمريكية**، ص: ٢٤٣.

٣٠- مورغنتاو، **استعادة السياسة الأمريكية**، ص: ٢٤٤.

٣١- فيبر، **روشير و كنيس** (نيويورك: الإعلام الحر، ١٩٧٥).

٣٢- مورغنتاو، **الحقيقة والقوة: مقالات عِقد، ١٩٦٠-١٩٧٠** (نيويورك: برايجر، ١٩٧٠)، ص: ٤٤.

٣٣- فيبر، «بين قانونين»، ص: ١٥١.

٣٤- ثمة مادة أدبية تعزو آراء مورغنتاو حول هذه الموضوعات إلى نيتشه وفرويد. وفراي، في **هانس جى مورغنتاو** يؤكد تأثير نيتشه، موضوع تجب مقاربته بشيء من التوجس. قارن ستفن تورنر وجي أو مازور، «مورغنتاو ميثودولوجياً فيبرياً»، **مجلة العلاقات الدولية الأمريكية**، قيد النشر. أما مسألة تأثير فرويدفيطرحها روبرت شويت، «الجذور الفرويدية للواقعية السياسية: أهمية سيغموند فرويد بالنسبة إلى نظرية السياسة الدولية لدى هانس جى مورغنتاو»، مجلة **تاريخ العلوم الإنسانية**، ٢٠ (٢٠٠٧)، ص: ٥٣-٧٨.

٣٥- مورغنتاو، **انحطاط السياسة الديمقراطية** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٦٢)،ص: ٧٢.

٣٦- مورغنتاو، **انحطاط السياسة الديمقراطية**، ص: ٧٢-٧٣.

٣٧- مورغنتاو، **العلم: خادم أم سيد؟** (نيويورك: المكتبة الأمريكية الجديدة، ١٩٧٢)، ص: ١٦.

٣٨- مورغنتاو، **استعادة السياسة الأمريكية**، ص: ٨-٩.

٣٩- مورغنثاو، **استعادة السياسة الأمريكية**، ص: ١٢-١٣.

٤٠- وولفغانغ ناتر، **الأدب في حالة حرب، ١٩١٤-١٩٤٠: تمثيل زمن «العظمة» في ألمانيا** (نيوهافن: منشورات جامعة ييل، ١٩٩٩).

٤١- سومبارت، **هيندلر اوند هلدر** ......: ...... [بالألمانية] (ميونيخ، ١٩١٥).

٤٢- فيبر، **بوليتيشن شريفتن**، ص: ١٣٩-١٤٢، ترجمة واقتباس بوير ويان غولدشتاين (محررين)، **قراءات في الحضارة الغربية**، ص: ١٥٣.

٤٣- فريدريش اتش تنبروك، «ماكس فيبر وإدوارد مير»، في وولفغانغ مومسن ويورغن اوستر هامل (محررين)، **ماكس فيبر ومعاصروه** (لندن: آلن وأنوين، ١٩٧٨)، ص: ٢٣٤-٢٦٧.

٤٤- روجر تشيكرنغ، «ديتريش شيفر وماكس فيبر، في مومسن وأوستر هامل (محررين)، **ماكس فيبر ومعاصروه**، ص:٣٤١.

٤٥- فيبر، «السياسة رسالة»، ص: ١١٥.

٤٦- مورغنثاو، **مأزق السياسة الخارجية الأمريكية** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٦٢)، ص: ١٥٢-١٥٣.

٤٧- مورغنثاو، **مأزق السياسة الخارجية الأمريكية**، ص: ١٦٧.

٤٨- مورغنثاو، **انحطاط السياسة الديمقراطية**، ص: ١٣٠.

٤٩- مورغنثاو، **استعادة السياسة الأمريكية**، ص: ١٠١-١٠٨؛ مورغنثاو، **الحقيقة والقوة**، ص: ١٠٤.

٥٠- مورغنثاو وديفد هاين، **مقالات عن إيمان لنكولن وسياسته** (لانهام: منشورات الجامعة الأمريكية، ١٩٨٣)، ص: ١٧-٢٤، ٨٨، ٣٠، ٤٥، ٥٣، ٥٩، ٨٢.

-٥-

هانس جى مورغنتاو مقابل إي اتش كار: تصورات متضاربة حول الأخلاق في الواقعية

سيان مولوي

٥/١- مقدمة

يشيع تأكيد أن الواقعية نظرية سياسة دولية غير مسؤولة أو لا أخلاقية إذ لا يأتي تركيزها على القوة والسلطة إلا على حساب إقصاء أو، في أفضل الحالات، تحييد الاهتمامات الأخلاقية[١]. هدف هذا الفصل هو تحدي هذا النقد العام والاهتداء إلى المضمون الأخلاقي لمؤلفات اثنين من أبرز المفكرين الواقعيين التأسيسيين، إي اتش كار و هانس مورغنتاو. اختيار كار ومورغنتاو ليس اعتباطياً، لأن عملهما يدشن ولوج الواقعية الحاسم والنهائي بابَ خطاب العلاقات الدولية الأكاديمي – صحيح أن الواقعية المزعومة لكل من توسيديديس، ماكيافيلي، هوبز، ومن إليهم، ذات شأن بحد ذاتها إلا أن نعت هؤلاء المؤلفين بالواقعية بمعنى العلاقات الدولية إن هو إلا نوع من المفارقة التاريخية. كارْ هو الذي يحقق تقسيم الاختصاص المفهومي المحدّد بين ما هو طوباوي من جهة وما هو واقعي من جهة ثانية، أما مورغنتاو فيتولى الترويج للواقعية بوصفها نظرية علاقات دولية. أرى أن كار ومورغنتاو يقدمان منظورين متنافسين حول إمكانية الحياة الأخلاقية في العلاقات الدولية. يمكن النظر إلى كار على أنه ذرائعي (براغماتي)، مقتنع بالبنية الاجتماعية للمبادئ

والأخلاق في المجتمع الدولي. إلا أن نسبية كار استفزّتْ مورغنتاو الذي بقي مصراً على النظرة المتعالية فيما يخص قضايا الأخلاق السياسية، وهي نظرة موضوعة خارج السياسة ومتجذرة في فلسفة أهون الشرور.

٢/٥- الواقعية : انتقادات أخلاقية

لمنتقدي الواقعية نزوع مشترك (رغم تنوعهم الواسع) نحو التعامل مع الواقعيين، بوصفهم «فريقاً، عاكساً مدرسةً أو طريقةً مميزة في التحليل». يتصف هذا الفريق بنوع من القول بأولوية السلطة - القوة، بأنانية الطبيعة البشرية، وباللاأمن المتأصل في جوهر النظام الدولي، بما يفضي إلى منطق المأزق الأمني المألوف[٢]. هذا الركض وراء السلطة والقوة، هذا النزوع الأناني، وهذا الإصرار على التصدي للاّأمن هي الأمور التي تقطع الطريق على اعتبار الأخلاق ذات شأن في السياسة الدولية[٣]. في تحليله لإمكانية العدالة في إطار النظام الدولي يهتدي ديفد كامبل إلى بيان كينان القائل بأن مصالح المجتمع القومي غير متمتعة بأية صفة أخلاقية وكأنه يغلِّف «بإيجاز رؤية المدرسة الواقعية القائلة بأن الاهتمامات الأخلاقية غير متناسبة إلى حد كبير مع الشؤون الدولية». غير أن إضفاء كينان للصفة المادية على **سبب وجود الدولة** (ريزون ديتا) بالذات «محشو» باعتبارات أخلاقية كما يلاحظ كامبل. ويقرر جاك دونيلي بوجود جملة متنوعة من «الأسيجة» في الواقعية حيث يكون الولاء الصارم لسياسة القوة مخففاً وملطَّفاً جراء حضور عناصر «لاواقعية». هو يزعم أن الواقعية سلسلة متصلة من الولاء لمبادئها «الجوهرية» وصولاً إلى حيث تحتل عناصر لاواقعية المشهد[٤]. وهذا التحديد للسلسلة الواقعية المتصلة يشكل نوعاً من التقدم نسبة إلى تقويم مارشال كوهن الذي ربما كان أكثر أنموذجية: «يرى الواقعيون أن من الواجب النظر إلى العلاقات الدولية في ضوء مقولة القوة - السلطة، وأن سلوك الأمم مسترشد ومحكوم حصرياً، ويجب أن يكون، بالمتطلبات اللامسؤولة للمصلحة القومية»[٥]. ونقاد الواقعية المعاصرون يعتقدون بوجوب عدها مسؤولة عن إنتاج «خارطة أخلاقية» شرعنت «إجلاء

الهموم الأخلاقية عن ساحة العلاقات الدولية» وعن تكبيل خطاب الأخلاق الدولية بالذات. وإن كان بعض المنظرين يسلّمون بوجود أخلاق دولية، فإنهم يصرون على أنها معادية لمصلحة البشر[٦].

من أجزاء فلكلور العلاقات الدولية أن الواقعية لامسؤولة أو لاأخلاقية، دون أن يبادر أي من نقادها إلى إماطة اللثام عن السبب الكامن وراء الأمر. من المؤكد أن الواقعيين ساقوا انتقاداً لصيغة محددة من صيغ التفكير الأخلاقي، غير أن هذا لا يؤدي، بالضرورة، إلى جعلهم غير مسؤولين، ما لم يكن المرء مصراً على عصمة ناموس أخلاقي وحيد، ناموس يكون ليبرالياً من حيث الأصل وكونياً شاملاً من حيث المدى. فالأخلاق الواقعية مبنية في الحقيقة على أساس نوع من الرفض لفكرة نواميس أخلاقية طاغية، نواميس توحي مراعاتها بالسلوك الحميد، وينم انتهاكها عن سلوك خبيث أو شرير. أما الواقعية فتؤكد، بدلاً من ذلك، أن على الأخلاق ألا تُبنى على أساس إخضاع الحياة السياسية لمعايير سلوك أخلاقي مطلقة مستمدة من سياقات شائهة غير مناسبة. قَلْبُ معادلة الأخلاق فوق القوة، إلى معادلة القوة فوق الأخلاق هذا لا يفضي بالضرورة إلى فراغ أخلاقي إذا قام الواقعيون بتطوير سلسلة منوعة من الطرق الكفيلة بإعادة صوغ العلاقة بين طرفي الأخلاق والقوة وتعديلها، لا عبر استئصال الهموم الأخلاقية، بل عن طريق العمل، بالأحرى، على استيعاب كل من القوة- السلطة والأخلاق على حد سواء.

٥/٣- كار و«مشكلة» الأخلاق

تلميذ كار السابق ومؤلف سيرة حياته، جوناثان هاسلام يقدم كاراً حاول، مثل ماكيافيلي، «التعامل مع السياسة بوصفها علماً محايداً أخلاقياً، لا على أنها أحد فروع الأخلاق»[٧]. غير أن هاسلام ليس على صواب إلا جزئياً في تقويمه لاهتمام كار بماكيافيلي. فـــ «عظمة ماكيافيلي، تكمن، كما يقول هاسلام مقتبساً كار، «في أنه جزء من حقيقة السياسة وإن لم ير حقيقة السياسة كلها ببصيرة غير مسبوقة»[٨]. قد يستخلص المرء من باقي المقال أن الجزء الذي لم يره

ماكيافيلي من السياسة تمثل بالدور الذي تلعبه الأخلاق. تأبين كار لماكيافيلي ذو معنى: «مأساته هي أن أولئك الأقل حاجة للتعلم منه يجعلونه إنجيلهم، وأن أولئك الذين هم بأمس الحاجة إليه نادراً ما يستطيعون استساغة عقيدة بالغة القسوة والخلو من الرحمة»(٩). يرى كار عمل ماكيافيلي نوعاً من التصويب، إلا أنه يعد كتاباته الخاصة مزاوجة بين رؤى الواقعية من جهة والنزعة الطوباوية من الجهة المقابلة (وإن كانت مزاوجة واقعية التوجه بوضوح) (١٠).

يقدّم كار دور الأخلاق في السياسة الدولية بوصفه «المشكلة الأصعب والأكثر غموضاً في سلسلة الدراسات الدولية كلها»(١١). من منطلق إدمان تحطيم الأصنام ينبذ كار ناموس الفيلسوف الأخلاقي بوصفه الدليل الأكثر عرضة للنقاش ولكن الشكل الأقل تكراراً في الممارسة على صعيد النشاط الأخلاقي في السياسة الدولية. فهو يجادل، بدلاً من ذلك، قائلاً إن الجوهر الحقيقي والصحيح للفهم والسلوك الأخلاقيين كامن في جملة العواطف والتحركات الأخلاقية لـ «الإنسان العادي-البسيط»(١٢). على الصفحة الأولى يقدم كار أيضاً تمييزاً بين الأخلاق الشخصية ونظيرتها السياسية (استناداً، مرة أخرى، إلى وجهة نظر «الإنسان العادي- البسيط»).

الأخلاق السياسية تخص العصر الحديث لأن الانتقال من السلطة-المرجعية الشخصية للعاهل- الملك-السلطان إلى السلطة-المرجعية الافتراضية للدولة كان منطوياً على انبثاق وتطور هوية جماعية، مشتركة، تعاونية. والدولة الحديثة، وهي من قبل «ليبرالية وتقدمية ... باتت الآن متهمة عموماً بالرجعية والدكتاتورية»، رغم بقائها الموضوع الأخلاقي للسياسة الدولية. هذه الشخصية والأداة إن هي إلا «خيالاً ضرورياً... أداة يتعذر الاستغناء عنها اجترحها العقل الإنساني للتعامل مع بنية أي مجتمع متطور». قصة الخيال هذه تدعّم إمكانية إيجاد مجتمع دولي مع طاقته الأخلاقية. غير أنَّ على المرء ألا ينخرط في «التفكير المشوش» الذي يساوي بين الأخلاق الفردية ونظيرتها الجماعية: «من غير الممكن مماهاة التزام الدولة مع التزام أي فرد أو أفراد؛ وجملة التزامات

الدول هي موضوع الأخلاق الدولية»[١٣]. لا يقول كار إن على الأخلاق أن تضطلع بدور في السياسة الدولية، بل إن أخلاقاً مناسبة تبقى، بالأحرى، ضرورية. هو يقر بأن الإيمان بالالتزامات الأخلاقية لتجريدات مثل «بريطانيا العظمى»، «فرنسا» و «ألمانيا» قد يكون عبثياً، غير أنه أساس النظام الدولي النافذ من حيث إن هذه الخيالات الحقوقية تشكل قواعد أي مجتمع دولي مستند إلى مفاهيم مثل الاعتراف والمساواة السيادية. باختصار، يجادل كار أن على الدول واجبات بعضها إزاء بعض نابعة من الاعتراف بكيانات الدول. وحجة كار هي أن أية أخلاق عائدة تحديداً إلى هذه الكيانات الحقوقية، التعاونية تنطبق على السياسة الدولية. ووجودُ هذه الأخلاق يعتمد على تسليم رجالات دولة أفراد بفكرة الالتزام أو الواجب. أما ما لا يعكف كار على تمحيصها ومعاينتها فهي مضاعفات هذه «الفرضية» إذا استنكف السياسيون الممسكون بزمام الكيانات المختلفة عن تأييد مفهوم الالتزام هذا بمجتمع دولي أوسع. فسادُ المجتمع الدولي المعاصر يعزوه كار إلى تأثير الداروينية. فرفض الالتزام بشبكة الالتزامات الناظمة للمجتمع الدولي يمكن أن يبدو، بحد ذاته، عدواناً على الأخلاق «الافتراضية» لذلك المجتمع، لأن من شأنه أن يشكل تحدياً لأساس النظام الدولي بالذات. يمكن للأخلاق هنا أن تقوم على خيالات حقوقية وقانونية ملائمة، إلا أنها قد تتعرض للتجاوز والتجاوزات تُعَدُّ لاأخلاقية بدورها.

رغم نبذ كار المبكِّر لعملهم، فإن تشابكه مع فلاسفة النزعتين الطوباوية والواقعية هو الذي يحاول أن يتحرى فيه نوعاً من الأخلاق السياسية المعطوفة على «الإنسان العادي- البسيط»، على الرغم من أنه، كما يجهد لتأكيده، «لا النظرة الواقعية التي تقول بعدم وجود أية واجبات أخلاقية ملزمة للدول، ولا النظرة الطوباوية التي تقول إن الدول خاضعة، مثل الأفراد، للواجبات الأخلاقية نفسها، متناغمة مع افتراضات الإنسان العادي - البسيط»[١٤]. ومع أن كار حريص على تأكيد أن أياً من الواقعي أو الطوباوي لا يملك احتكار حقيقة الأمور في السياسة الدولية، فإن خطاباته تنطلق من «واقع» سلوك الدولة في تناقض لافت مع البيانات الحقوقية والأخلاقية للطوباويين.

تمكّن رجل السياسة من اجتراح إطار أخلاقي مستمد من مفهوم أن الالتزام هو العامل المفتاحي في الحفاظ على الحضارة، التي هي ذاتها نعمة مشتركة، خير عام. وهذا الإطار يؤكد العنصر المعياري للمجتمع الدولي: «أيَّةُ دولة لا تمتثل لمعايير سلوك معينة إزاء مواطنيها بالذات، كما، على نحو أكثر تحديداً، إزاء الأجانب ستوصَم بأنها (غير متحضرة)». هذا الالتزام بالحضارة ليس معياراً ذا أهمية سياسية طاغية، إلا أنه معيار ذو شأن، معيار يوجِّه، وإنْ لا يفرض، سلوك الدولة في سير المجتمع الدولي، أو أسرة الأمم المتجاملة. انتهاك المعاهدات وغيرُه من ألوان السلوك المعادي لما هو اجتماعي ليس، بنظر كار، إلا أمراً نادراً واستثنائياً، «متطلباً تبريراً خاصاً. فالإحساس العام بالواجب يبقى»(١٥). ومن هذا الواجب ينشأ أساس الأخلاق بما يجعل الاعتراف بالالتزام مع الأطراف الأخرى في المجتمع الدولي وبصون ذلك المجتمع مفضياً إلى إنتاج جملة مؤسسات الدبلوماسية، التحالفات، المعاهدات الرسمية، صنوف القانون الدولي المختلفة، ووصولاً آخر المطاف إلى المنظمات الدولية.

غير أن عالم الواجب الأخلاقي هذا إزاء الحضارة مع مراعاة الالتزامات تجاه المجتمع الدولي لا ينبثق، على أي حال، من معايير الأخلاق الفردية، المستندة، كما هو معروف، إلى ديانات كبرى أو فكر ليبرالي حديث. ومع أن رجل الدولة والإنسان العادي في الشارع يستطيعان التمييز بين نمطي المراعاة والأخلاق المعتمدين، فإن «مفكرين طوباويين كثيرين ظلوا شديدي الارتباك والحيرة في مواجهة هذه الظاهرة التي دأبوا على الاستمرار في رفض الاعتراف بها»(١٦). أخلاقُ فنِ الحكم تبقى حالةً خاصة من «الأخلاق الجماعية»، مثلها مثل الأخلاق المهنية والتجارية. ففن الحكم حالة خاصة بـــ «فضل كونه في موقع الإمساك بالسلطة السياسية». والسلطة السياسية هي، إذاً، قاعدة الأخلاق الجماعية.

قد تتصرف الدولة تصرفاً غَيرياً، بعيداً عن الأنانية، إلا أن المزيَّة المحدَّدة لأخلاق الدولة معطوفة، برأي كار، على مفهوم للواجب مختلف عن نظيره

المنطبق على الفرد: «واجب الشخص الجماعي يبدو، عموماً، أكثر تحديداً بالمصلحة الذاتية بالمقارنة مع واجب الفرد»[١٧]. ليست المسألة مسألة عدم وجود حدود لمصالح الدول الأنانية في مخطط كار - كما يقول، مثلاً، لدى مناقشة الهجرة «قد يكون من واجبها أن تسمح بأعداد لا تُلْحق الأذى بمصالح شعبها بالذات» - بل هي مسألة نوع من الغَيْرية التي يستطيع أي فرد أن يمارسها عبر التخلي عن كل ثروته ولا يمكن توقعها من شخصية جماعية كالدولة. وهكذا فإن المصلحة الذاتية بالنسبة إلى شخصية جماعية أكثر شرعية ومختلفة نوعياً مقارنة بالمصلحة الذاتية أو الأنانية بالنسبة إلى الفرد.

١/٣/٥- «لا يمكن لأية دولة أو شركة محدودة أن تكون قديسة أو صوفيـــة»

تقوم الواقعية بتعديل وزن أخلاق الحياة السياسية في حسابات المصلحة. نسبةً إلى فضائل الإيثار والغيرية، «يتعين على أية دولة أن تنخرط فيها بمقدار ما تبقى بعيدة عن التضارب مع مصالحها الأهم». يضاف إلى ذلك أن معايير السلوك أكثر مرونة على المستوى الدولي لأن هناك التزاماً قَبَلياً وطاغياً بالدولة ومصالحها على حساب مصالح المجتمع الدولي. التنافس بين الالتزامات الأخلاقية يدفع «الإنسان العادي» إلى توقع «أنواع معينة من السلوك من شأنه أن يعدها لا مسؤولة، طائشة لدى الفرد». لذا فإن الأخلاق الفردية مختلفة عن نظيرتها الجماعية: «الأفعال التي من شأنها أن تكون لامسؤولة لدى الفرد قد تصبح فضائل حين يتم الإقدام عليها باسم الشخص الجماعي»[١٨]. تلعب الأنانية دوراً في خلق الشخص الجماعي للدولة وسلوكها في الشؤون الدولية لأن «الأفراد» المعنيين يحاولون مضاعفة قوتهم. والولاء للدولة، وسيلة تحقيق هذه القوة المضاعفة وإشباع الرغبات، «يغدو فضيلة الفرد الرئيسية، وقد يجعله يغض الطرف عن سلوك يقدم عليه الشخص الجماعي كان سيُقابل بشجبه».
لا يقف الأمر عند كون الأخلاق الفردية ونظيرتها الجماعية متباينتين نوعياً بل ومن شأنهما أن يتضاربا، في ظروف معينة، وصولاً إلى التمخض عن مأزق

أخلاق يصبح فيه نوع من الاختيار بين التزامين أخلاقيين متمايزين ضرورياً. ثمة، كما يقول كار، «واجب أخلاقي لدفع عجلة الرخاء، وخدمة المصالح، بالنسبة إلى الجماعة كلها [الواجب تجاه الدولة]؛ وهذا الواجب يلقي بظلاله على واجب نحو جماعة أكبر»، أي نحو المجتمع الدولي. لا ينكر كار دور الأخلاق والالتزام، لعله يبادر واعياً، بالأحرى، إلى وضع ممارسة السياسة الدولية في سياق التزامين متنافسين. قد يخالف المرء صيغته لأخلاق فعل الدولة داخل المجتمع الدولي، ولكنه لا يستطيع أن ينكر أنها إحدى طرق المحاكمة الأخلاقية، من منطلق وجهة نظر أخلاقية مؤكدة لمنطقها وفعاليتها.

أقرّ كار بالإغواء العاطفي والولاء المكثف اللذين تفرضهما الدولة على المواطنين أساساً للاختيارات، بما فيها الاختيارات الأخلاقية بشأن السياسة الدولية. كذلك توفر الدولة، بوصفها جزءاً من مجتمع الدول، قاعدة لنوع من الإحساس بـــ «الخير» في الشؤون الدولية بما يؤدي إلى صيرورة حق الحفاظ على الذات هو الأساس الأخلاقي لذلك المجتمع: «من الأسهل لخير الدولة أن يُعد غاية أخلاقية بحد ذاتها ... فتغدو الدولة قابلة لأن تُعد صاحبة حق حفاظ ذاتي يطغى على التزام أخلاقي [آخر]»[١٩]. معيار أو مبدأ الحفاظ على النفس الممتاز، **الأوبر**، هذا يفسر اللاأخلاقية المكشوفة لسلوك الدولة. يبدو كار مجادلاً، بطريقة شبه هيومية (نسبة إلى هيوم)، زاعماً أن الولاء لآخرين يزيد نسبة إلى القرب من الذات، ويتضاءل بعد التماهي «الوثيق» الأخير مع الدولة. يحذو كار حَذو سبينوزا في قول إن «الدول يتعذر لَوْمُها على الحنث بالعهد؛ لأن الجميع يعرفون أن دولهم ستحنث أيضاً بالعهد إذا ما ناسب ذلك مصلحتها»؛ غير أن الحنثَ بالعهد ليس مطابقاً للزعم أن لا وجود لأي إطار أخلاقي للفعل في السياسة الدولية[٢٠]. ومع أن كار يسلّم بأن هذا مستوى أدنى من الأخلاق، ويقول إن هذا متوقع لكيفية تصرف الدول ولعدم توفر أية وسائل على إجبارها على التصرف بطريقة معاكسة، فإن الأمر لا يعني أن الدول تنفض أيديها عن أيّة وكل المسؤوليات الاجتماعية والأخلاقية. يقدم كار طبعة محاكمة أخلاقية

تبدأ من ممارسة دولتية قائمة، قائلاً، عملياً، إن الدول تتصرف وفقاً لمعايير متضمنة أو كامنة في بنية المجتمع الدولي وسيروراتها. قد يجادل المرء أن هذا شكل جوهري متأصل للمحاكمة الأخلاقية، حيث لا وجود لأي «خارج»، لا وجود لأية نقطة أرخميدسية (نقطة ارتكاز)، لإصدار الأحكام بالانطلاق منها، ليس ثمة إلا أخلاق عابرة وسيالة تاريخياً.

٥/٣/٢- الاجتماعي ضد الفعلي : كار في مواجهة بوسانكويه

لعل مفتاح فهم عالم كار الأخلاقي هو تعاملُه مع بيرنارد بوسانكويه الهيغلي، الذي كان يقول إن الحدود الطبيعية والفعلية للأسرة أو الجماعة الأخلاقية متطابقة مع حدود الدولة. وردُّ كار على رفض عد الإنسانية كياناً تعاونياً قائماً يفرض التزاماً (مهما كان نوعه) بوصفه كياناً ردٌّ غنيٌّ بالمعاني:

> ***من شأن الرد على هذا أن يبدو كما لو أن الكيان التعاوني ليس «واقعاً» إلا بوصفه فرضية مصطنعة، وأن احتمال كون كيان تعاوني معين موضوع ولاء ودليل واجب أخلاقي مسألة واقع لا بد من حلها عبر الملاحظة لا عن طريق التنظير، مسألة يمكن التعامل معها على نحو مختلف في الأمكنة والأزمنة المختلفة. وقد سبق أن بات واضحاً أن هناك، في الحقيقة، افتراضاً واسع الانتشار يقول بوجود أسرة شاملة للعالم ليست الدول إلا وحدات فيها وبأن تصور الواجبات الأخلاقية للدول وثيقُ الارتباط بهذا الافتراض. ثمة أسرة عالمية بسبب (ولا سبب آخر) أن الناس يتحدثون، ويتصرفون ضمن حدود معينة، كما لو أن هناك أسرة أو جماعة دولية***[٢١].

هذا الرد مهم لأنه يسلط الضوء، بنظر كار، على حقيقة أنَّ الأخلاق السياسية للـــ «واقع» سائبة، وأنَّ جملة التزامات السياسة الدولية وواجباتها

معتمدة على وجهات نظر أولئك المكلَّفين بإدارتها وعواطفهم. فالإيمان بتفوق الالتزام بالدولة، جنباً إلى جنب مع التزام الدولة الأقل بالمجتمع الدولي هو الأساس الثابت للأخلاق الدولية. يقول ألكساندر وندت، بعبارات أخرى، إن الأخلاق هي ما تصنعه الدول منها، وهي قادرة، إذا شاءت، أن تعيد كلياً توجيه طبيعة المجتمع الدولي نحو «الخير» أو «الشر»[٢٢]. هذا مثال لالتزام كار بالذرائعية (البراغماتية)، التزام يغني طيف المشروعات المطروقة في كتاب **أزمة السنوات العشرين**[٢٣] من ألفه إلى يائه.

من شأن إضفاء ذلك النوع من التماسك والاتحاد الضروريين للتعالي على التجسد الراهن للمجتمع الدولي أن يكون، بنظر كار، بعد أن قيل ما قيل، نوعاً من «الوهم الخطر». ولا سيما لأن عقبتين تحولان دون عملية التحول هذه: تفاوتُ الدول وتفضيل الأجزاء (الدول) لمصالحها على مصالح الكل (المجتمع الدولي). مشكلة المساواة كامنة في أن المساواة المطلقة مستحيلة جراء التباينات والفروق من حيث القوة. المساواة النسبية هي الأخرى مستحيلة لأن «جملة الحقوق والواجبات العائدة لغواتيمالا ليست متوافرة إلا بفضل النوايا الحسنة للولايات المتحدة»، كما يقول كار، نسبة إلى أية مساواة نسبية مزعومة بين غواتيمالا والولايات المتحدة. تبقى مشكلة المساواة، عملياً، مشكلة قوة: «يؤدي تطفل القوة المطرد، أو المحتمل، إلى جعل أي تصور للمساواة بين أعضاء المجتمع الدولي عديم المعنى تقريباً»[٢٤]. فالأخلاقية النافذة هنا ليست أخلاقية متساوين، بل أخلاقية القوي في علاقته مع الضعيف.

مشكلة العلاقة بين الجزء والكل أكثر تعقيداً وهي تؤسس الفصول الأخيرة من كتاب **أزمة السنوات العشرين**. هي، بنظر كار، «معضلة الأخلاق الدولية الأساسيّة»، نعم أساسية لأنها تغوص في أعماق سؤال الوجود الفعلي لأي مجتمع دولي. عمليةُ ترجيح كفَّة رخاء الكل على كفَّة رخاء الأجزاء لا يراها كار إحدى قواعد أخلاق المجتمع الدولي فقط، بل هو يرى أن «كل شرعة

أخلاقية تشترط نوعاً من الإقرار بأن من شأن خير الجزءِ أن يتوجب التضحية به قرباناً لخير الكل»[٢٥]. فالحفاظ على المجتمع الدولي (وما يصاحبه من إطار معياري) يدور حول هذا الاعتراف بحقوق القوى الأقل شأناً، الأقصر باعاً، جراء وجوب إصغاء المُمْسكين بزمام القوة إلى دعاوى ومزاعم المحرومين من القوة والسلطة، مع الحفاظ على النظام عبر خَطْب ودِ الأقل قوة. لعل الوصف الأفضل لعلاقة القوة / الأخلاق هو المقطع التالي:

> ***على أي نظام أخلاقي دولي أن يستند إلى نوع من أنواع هيمنة القوة أو السلطة. إلا أن هذه الهيمنة، مثل سيادة أو تفوق إحدى الطبقات الحاكمة في إطار الدولة، تبقى، هي نفسها، تحدياً لأولئك الذين لا يشاركون فيها؛ ولابد لها، إذاما أرادت البقاء والاستمرار، من الانطواء على عنصر الأخذ والعطاء، عنصر التضحية الذاتية، نكران الذات، من جانب أولئك الذين يمسكون بزمام الهيمنة، بما يجعل الأمر قابلاً لأن يُطاق من قبل أعضاء الأسرة العالمية الآخرين. لا تهتدي الأخلاق إلى موطئ قدمها الأرسخ في السياسة الدولية – وربما القومية أيضاً إلا عبر عملية الأخذ والعطاء هذه، عبر الاستعداد لعدم الإصرار على احتكار جميع امتيازات القوة- السلطة***[٢٦].

في مقال «ركائز أخلاقية للنظام العالمي»، يضاعف كار من تسليط الضوء على قراءته للعلاقة بين القوة- السلطة والأخلاق. أولئك الذين يطرحون خياراً بين الأخلاق وسياسة القوة متهمون، برأي كار، بـــ «ذنب تشويش قضية مشوَّشة سلفاً عبر نوع من فرط التبسيط غير المسوَّغ»[٢٧]. يقوم كار بوضع اللوم عن عجز أولئك المنخرطين في السياسة الدولية عن معالجة «صراعات قوة عارية» بطريقة المساومة وأنصاف الحلول المعتمدة على السياسة الداخلية، على واقع «عدم التوصل بعد إلى إيجاد أسرة أو جماعة قادرة على اجتراح ولاءات مشتركة

ورصيد عام من الأفكار». فغياب جماعة أو أسرة متمتعة بولاءات مشتركة يتمخض عن «جعل الإصغاء إلى مناشدة الأخلاق أقل احتمالاً»، مع أن نوعاً من الحل الوسط، «مهما كان متزايد التعقيد»، بين القوة والأخلاق على المستوى الدولي يبقى ممكناً. يصر كار على أننا «حتى إذا كنا مؤمنين – وعلينا أن نكون باعتقادي – بخير مطلق مستقل عن القوة، فإن التظاهر بامتلاك البشر لما هو أكثر من معرفة متشنجة ومتداعية لهذا الخير المطلق ليس أقل صعوبة على أي حال»[٢٨]. وكار هنا يحاول غرس قراءته الذرائعية والنسبية أساساً للأخلاق في مفهوم الخير المطلق المتناقض مع النزعة النسبية. وهذا إشكالي بالطبع إذ إننا لا نعود، في التحليل الأخير، قادرين على عد كار نسبياً صارماً فيما يخص الأخلاق لبقائه مصراً على وجود خير مطلق، وإن لم يكن هذا الخير المطلق قابلاً للاستحضار إلا **متطرفاً**. غير أن حضور هذا الخير المطلق أمر غير ذي شأن على الصعيد العملي، كما يقر كار لاحقاً في مناقشته: «مجبرون نحن على التسليم بأن تصور الإنسان الفرد للخير نسبي إلى حد كبير وقابل دائماً، إذاً، لأن يكون متذبذباً، ملتبساً، وفاسداً»[٢٩]. يقر كار بأن هناك «في الحياة» نوعاً من الأخلاق الموضوعية إلا أن نظريته الأخلاقية في العلاقات الدولية، نسبوية، أساساً، ما يُبقي الاهتداء إلى هذه الأخلاق الموضوعية مستحيلاً كما يُبقي تصوراته الحسية دائمة التبدل عبر الزمن. كتب بيتر ولسُن يقول: «لم يكن كار (هارباً من مفهوم الخير) بمقدار ما كان كاشفاً النقاب عن حقيقة أن «الخير» أكثر تعقيداً بما لا يقاس مما يتصوره كثيرون أنه كذلك»[٣٠].

يقوم فهم كار للأخلاق على أساس ملاحظة الممارسة الأخلاقية – لا يمكن فهم الأخلاق إلا عبر ملاحظة طبيعتها ومناقشتها بدلاً من إطلاق عبارات أخلاقوية مستمدة من أسفار علم الأخلاق في المقام الأول. إصرار كار على اليقين الأخلاقي هو الذي يشكل أكبر العوائق أمام التوصل إلى إقامة «نظام عالمي جديد بالترحيب» إن هو إلا نوع من الدفاع الضمني عن ذرائعيته

النسبوية[٣١]. هو اعتراف بالحاجة إلى انتقال تراكمي من موقع قائم مستمد من الإجماع حول الحاجة إلى، ونفع، استحضار هيكل أخلاقي موجود سلفاً (افتراضياً/خيالاً)، من شأنه توفير قاعدة التحسين الأخلاقي عبر الزمن. وفكرة التقدم في الشؤون الإنسانية مركزية بالنسبة إلى رؤية كار للشؤون الدولية:

> ***بات دارجاً لدى بعض الكتاب الاستغراق، بما يشبه السعادة السادية، في حقيقة الخطيئة الأصلية. إنها الحقيقة، ولكنها ليست الحقيقة كلها، بل وقد لا تكون حتى الجزء الأهم والأخطر من الحقيقة. تعالوا، على أي حال، نذكِّر أنفسَنا بأن الجنس البشري قادر أيضاً على تحقيق إنجازات عظيمة وثمة رصيد لا يستهان به من هذه الإنجازات العظيمة في حساب البشر. قد نكون طوباويين إذا توقّعنا بلوغ هدفنا. إلا أنَّ مما لا شك فيه أننا نخفق إذا لم نضع أمامنا هدفاً يحدد مسارنا*** [٣٢].

تتمثل المهمة الأخطر باختزال المسافة بين المعايير الداخلية ونظيرتها الدولية للأخلاق، لا سيما في ما يخص قضية التمييز. صَوْغُ كار لهذه القضية المحددة مهمة من منطلق موقفه العام من اجتراح المعايير: «لا يمكن بناء نظام عالمي فعال على أساس إنكار مبادئ أخلاقية مقبولة سلفاً لدى جزء هائل الطغيان من العالم المتمدن- المتحضر». يكمن الحل في تفكيك التمايز بين المواطن والغريب (الآخر)[٣٣]. غير أن أهمية الدولة تجب، برأي كار، استعادتها، مع صيرورة أهمية الفرد مضخَّمة: «اقتراح «صوت واحد لكل شخص» (وَنْ مان، وَنْ فوت) قد يكون قاعدة عمل سليمة. إلا أن اقتراح «صوت واحد لكل دولة» (وَنْ ستيت، وَنْ فوت) ليس إلا هراء»[٣٤].

جادل كار أن تفعيل الأخلاق عبر البيرقراطية الرسمية أمر متعذر، «كما يتجلى من التجربة الوجيزة لمنظمة الأمم المتحدة بوضوح». غير أن الرجل لم

يكن، مع ذلك، مستعداً لنفض اليد من الأخلاق لمجرد كون التقليد السعداني للمؤسسات والإيديولوجيات المحلية محكومة بالإخفاق: «دعونا، أقله، نتأكد من أن القوة لا تفوز بالجائزة دون صراع ولا تجر أخلاقاً مطواعة متعلقة بذيلها... ما لم نتمكن من الاهتداء إلى نوع من الأرضية المقبولة عموماً نلتقي عليها ونناقش أوجه الاختلاف وصولاً إلى نوع من المزاوجة بينها، لن يكون ثمة أي أساس أخلاقي لنظامنا العالمي»(٣٥). عمليات المناقشة، التوافق، والالتزام بالألفة، بالحرية، وبالتقدم، مهما كانت ضعيفة وغير جديرة بالثقة، تدعّم مشروع المجتمع الدولي الأخلاقي، حيث تقع مسؤولية اجتراح الظروف المناسبة للسلم على الدول الغنية والقوية. ومن شأن هذا أن يتم تحقيقه، مثلاً، عبر نوع ذرائعي، وظائفي من توسيع مجال التخطيط الاقتصادي المنظم من الدائرة القومية إلى نظيرتها الدولية، كما جرى استكشافه في شروط السلام (١٩٤٢)، **مستقبل الأمم: الاستقلال القائم على التبعية المتبادلة؟** (١٩٤١)، **القومية وما بعدها** (١٩٤٥)، و**المجتمع الجديد** (١٩٥١).

العلاقة البينية المعقدة والمركبة للقوة، للأفكار، ولواقع اجتماعي قابل للرصد في مؤلفات كار توفّر السياقات التي تنبثق منها وتتطور جملةُ أبعاد نزعته الواقعية. يقوم كار بإماطة اللثام عن الحاجة إلى قدر حصيف من الإنصاف التوزيعي، بما يؤدي إلى إلزام القوى الكبرى بالاعتراف بمطالبة القوى الأصغر بمكان على طاولة القوة الدولية.

٤/٥- مورغنتاو وأخلاق الشر

رغم انتمائهما إلى مدرسة واقعية مفترضة، لكار ومورغنتاو أفكار مختلفة حول طبيعة الأخلاق في العلاقات الدولية. ومدى هذا الاختلاف يتجلى في توبيخ مورغنتاو لكار، المنشور في **السياسة العالمية** سنة ١٩٤٨. تشخيص كار لـــ «انحطاط» الفكر السياسي الموصوف بعبارات «العمى»، «الجدب»، و«المرض» لا يتفوق عليه، برأي مورغنتاو، سوى تشخيص

راينهولد نيبور. تمثلت مشكلة كار بعدم الاكتفاء بأن يكون ناقداً، بل حاول، بالأحرى، أن يقدم بديلاً من الطوباوية الليبرالية. وفي هذا السياق يستنتج مورغنتاو أن «الانطباع الإجمالي عن السيد كار يوحي بالفشل والإخفاق»[٣٦]. وهذا الإخفاق متجذر بثبات في «مفهوم الأخلاق النسبوي، الأداتي أو الغائي- الانتهازي» الذي يقترحه كار. يتحرى مورغنتاو في كار رغبة في التعالي على واقع القوة- السلطة، ويزعم أن «كل تفكيره اللاحق [ما بعد **أزمة السنوات العشرين**] يغدو أوديسة (رحلة مغامرات) عقل تسنّى له أن يكتشف ظاهرة القوة - السلطة وراح يتطلع إلى تجاوزها والتعالي عليها». تكمن المشكلة الأساسية في أن كار، بوصفه نسبياً (حسب فهم مورغنتاو للعبارة)، لا يتمتع بموقع أخلاقي متعال ينطلق منه لمعاينة ما هو سياسي. وأهمية وجود معيار متعال للسلوك الأخلاقي كامن في نعته لكار (ومعه شميت ومولر): «أن تكون ماكيافيلي أمر خطر، أما أن تكون ماكيافيلي دون فضيلة (فيرتو) فأمر كارثي؛ فدون أية وجهة نظر متعالية يبقى المرء ضعيف التجهيز فلسفياً على صعيد «تقويم ظاهرة القوة - السلطة»[٣٧].

ليس ما يقترحه مورغنتاو إلا نوعاً من إعادة صَوْغ الأخلاق من منطلق مختلف أشكال الفهم الليبرالية والعقلانية السائدة للسلوك الأخلاقي[٣٨]. وجزء من هذا المشروع متمثل بإعادة اكتشاف الخير والشر في تناقض مع الأخلاق النفعية القائمة على «كيفية التنسيق بين آثار معينة وأفعال محددة»، أي، أخلاق وجودية، متعالية متعارضة مع أخلاق نفعية، تجريبية، مميِّزة لليبرالية، أو نسبية كار الغائية (الأداتية- الانتهازية). ومع أنه ليس هناك أي معيار ثابت للأخلاق يمكن اعتماده لمعاينة الحياة السياسية في تحليل كار (من الممكن القول إن تحليل كار هو إحدى تنويعات الأخلاق النفعية)، ليس ثمة إلا استحضارات متقلبة عن نوع من الخير المطلق، فإن لدى مورغنتاو محطة موثوقة يمكن الانطلاق منها لاجتراح ناموس أخلاقي، ومن شأنها أن تشكل الأسس اللازمة للحكم الأخلاقي ولمصارحة القوة- السلطة بالحقيقة. لعل مقال «الحب والقوة» هو الأكثر بَوْحاً

وصراحة بين نصوص مورغنتاو فيما يخص الأساس الملائم لأخلاق متعالية، لأن مورغنتاو، رغم قيامه للمرة الأولى بعرضه في كتابه السابق بعنوان **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (١٩٤٦) لنظام أخلاقي يخص المدرسة الواقعية، لا يتحدث عن سبب ضرورة مثل هذا النظام بوصفه نتيجة مترتبة على ظاهرة النزوع إلى التحكم والسيطرة (**أنيموس دومينانْدي**) (المفهوم المركزي في **السياسة بين الأمم**)[٣٩] إلا في مقال «الحب والقوة». وتناولُ مورغنتاو لموضوع الحب تناولٌ معقد ومركب: الحب والقوة-السلطة يضطلعان بدَوْرَيْن متضاربين بوصفهما رَدَّيْن على تجربة العزلة أو الوحدة الوجودية الأساسية. الإنسان مقيد في خياراته باحتضان أحد خياري الحب أو القوة- السلطة. يبقى الحب، «بأنقى صوره أكثر التجارب ندرة»، حسب ما يرى مورغنتاو. «ليس موفراً ليُعاش إلا للقليل من الناس، وأولئك الذين يعيشونه لا يعيشونه إلا للحظات نشوة عابرة». نُدرة هذه الصورة النقية، وتعرض جُل الحب للإفساد من جانب السلطة- القوة، يتمخضان عن «الخيبة الحتمية مع الحب»[٤٠]. الهيامُ والغرام (الفيليا والأغابة) غير كافيين وسريعا الزوال ولا يمكنهما أن يشكلا أساساً للحياة لأنهما عرضة للإحباط المحتوم. فاحتمال نزوع إيروس (الشبق) نحو التدهور والانحطاط إلى علاقة قوة - جنس ربما كان الانحراف الأشد بعثاً للأسى لمقاصد الحب إذ يُفضي إلى انحطاط المحبين جراء إضفاء صفة السياسة على الغريزة الشبقية[٤١].

ومع تعرض الحب للإحباط، تتقدم القوة وشهوتها بديلتين لملء الفراغ الوجودي: «ما لا يستطيع الإنسان أن يحققه في أي مدى زمني عبر الحب، يحاول أن يحققه عن طريق القوة: إثبات الذات، التعافي عبر التغلب على الوحدة، على عزلته». لعملية قَلْب مورغنتاو لمقولة روسو، رأساً على عقب، قائلاً: وُلد الإنسان عبداً في كل مكان إلا أنه يتطلع إلى أن يكون سيداً، جذورٌ في انحراف الحب وفساده:

من طبيعة علاقة القوة بالذات أن يبقى وضعُ الطرفين الفاعلين في إطاره متناقضاً. يحاول (أ) ممارسة السلطة على (ب)؛ و(ب) يحاول أن يقاوم تلك السلطة ويسعى إلى ممارسة القوة على (أ)، الأمر الذي يقاومه (أ). وهكذا فإن الطرف الفاعل في الساحة السياسية يكون على الدوام في الوقت نفسه سيداً مستقبلياً على آخرين وخاضعاً مستقبلياً لسلطة آخرين. ففيما يسعى هو لبسط سيادته على آخرين، ثمة آخرون يحاولون بسط سيادتهم عليه(٤٢).

شهوة السلطة، رفع السلطة إلى ما فوق الحب، لا تكفي على أي حال لملء فراغ الوحدة لأن «الإمساك بالسلطة لا يتمخض إلا عن الرغبة في المزيد». والرغبة في سلطة أكثر، أو الرغبة في صرف القوة، إضافة إلى أنانية الإنسان المتأصلة، تقود إلى الحضور الكلي للشر، في الحياة والسياسة («بارادايم كل ما هو ممكن من فساد وأنموذجه الأصلي»)(٤٣) الحب الكوني الشامل نوع من الاستحالة، والسعي إلى السلطة الكونية محكومٌ بالإخفاق، العزلة حتمية وجودية والحياة السياسية كلها مثقلة بشُبهة فساد الأنانية وشهوة السلطة، فيما كل فعل سياسي هو، أقله جزئياً، ظلم نظراً لأن كل سياسي مضطر حتماً لأن يظلم هذا الفريق أو ذاك بخياراته. أرض اليباب غير الواعدة هذه هي أساس وجهة النظر المتعالية التي يراها مورغنتاو عنصراً جوهرياً لتقويم الحياة السياسية تقويماً أخلاقياً، جواباً على سؤال: «كيف يجب على الإنسان الأخلاقي أن يتصرف في المجال السياسي»؟ يعبِّر مورغنتاو عن جوهر مقاربته: «أفضل ما يستطيع فعله هو تقليص اللاأخلاقية المتأصلة في الفعل السياسي إلى الحدود الدنيا. عليه أن يختار من بين الأفعال السياسية التي هي تحت تصرفه ذلك الذي من شأنه أن ينطوي على القدر الأقل من إلحاق الأذى بوصايا الأخلاق المسيحية. تبقى استراتيجية السياسة الأخلاقية متمثلة، إذاً، بمحاولة اختيار أهون الشرور»(٤٤).

أولى المهمات، بالنسبة إلى مورغنتاو، هي إعادة تأكيد وحدة التقويم الأخلاقي ونفض اليد من منظور الثنائية الأخلاقية كما يستخدمها كار. التمييز بين أفعال دول وأفعال أفراد، بنظر مورغنتاو «تحريف هائل للمعنى الأخلاقي بالذات، نوع من الإذعان للشر». لا يستطيع الليبراليون أن يقدموا سوى «صيغة ضيقة ومشوهة» لمشكلة التعامل مع أخلاق السياسة، مع بقاء حلهم للمشكلة «عاطفياً وغير ذي علاقة». انفصال الفكر الليبرالي عن أخلاق السياسة ناتج إلى حد كبير، بنظر مورغنتاو، عن عيوب ونواقص معرفية، ابيستمولوجية، في العقلانية التي كانت قد باتت متزايدة الاتصاف بالمفارقة التاريخية في مواجهة مشكلات منتصف القرن العشرين(٤٥). غير أن الفلسفة السياسية كلها لا تتقاسم هذا المصير، مع استثناء أفلاطون وأرسطو بوصفهما «أقله جزئياً» قادرين على تمثيل «حقائق أبدية ... مؤهلة لريادة فكر عصرنا وفعله جنباً إلى جنب أي عصر آخر». ومسعى مورغنتاو السرمدي كان هو البحث عن حقائق أبدية لإنقاذ السياسة والأخلاق من المآزق المتخيلة للعقلانية والنسبية(٤٦).

الاهتداء إلى «حقيقة» السياسة الأخلاقية معطوف على قيام مورغنتاو بتطوير فلسفة تاريخ خاصة، فلسفة تاريخ تتمتع فيه «قوى مستقلة» بأثر توليد «ضرورة تاريخية بذاتها لا بوصفها انحرافاً مجرداً عن العقل». وفي مواجهة ما نستطيع أن نطلق عليه اسم «البنائية» لكار، يقدم مورغنتاو عالماً حيث الأخلاق معطوفة على الضرورة، وحيث تكون أخلاق ضرورة دائمة ممكنة وقابلة للتطبيق العملي، مقصودة التناقض مع ريبية تراسيماخوس الأخلاقية المباشرة وإيمان ماكيافيلي بالاندماج المؤقت بين السياسة والأخلاق(٤٧).

من المهم الاعتراف بأن الحضور الكلي للشر لا يفرض التخلي عن الأخلاق، بل لعله يتمخض عن إنتاج ظروف مناسبة لأخلاق كونية شاملة خاصة، أخلاق أهون الشرور. الأخلاق السياسية هي «أخلاق اقتراف الشر» إلا

أن كمية الشر ونوعيته اللذين ينطوي عليهما قرار الفعل (أو اللافعل) غير متساوية. يتوفر كل من الفرد والدولة على قابلية اختيار الفعل الذي يتسبب بالحد الأدنى من الأذى وينبثق السلوك الأخلاقي من «محاولة الاختيار، لأن على الشر هناك أن يكون، بين جملة من الأفعال الممكنة الفعل الأقل شراً». إنها أخلاق اليأس السياسية، ولكنها أخلاق الشجاعة الأخلاقية أيضاً: «الاختيار من جملة أفعال مناسبة الفعل الأقل انطواء على الشر حكم أخلاقي. وفي عملية الجمع بين الحكمة السياسية، الشجاعة الأخلاقية، والحكم الأخلاقي، يدأب الإنسان على التوفيق بين طبيعته السياسية وقَدَره الأخلاقي»[٤٨]. وهذا التوفيق والمصالحة بين الحياة السياسية والحياة الأخلاقية هي العابرة لما يمكن عده حساسية مأساوية و«اللاأمن العارف لحكمة الإنسان»[٤٩]. تبنّى مورغنتاو الشيخ «اللاأمن العارف، هذا إلى درجة أنه كان راغباً في الاعتراف بنوعين من النسبية؛ نسبية تاريخية ونسبية ثقافية، مع بقائه مستمراً في تأكيد أخلاق موضوعية: يجادل مورغنتاو أن جميع النواميس الأخلاقية المختلفة، تقوم على تصفية ناموس أخلاقي موضوعي أو آخر («شيء موضوعي موجود ينتظر الاكتشاف. ليس نتاجاً للتاريخ»). ولدى سؤاله عن افتقار هذا الناموس الكوني إلى قابلية التطبيق، أجاب مورغنتاو قائلاً: «أعتقد أن الوظيفة المعيارية للناموس الأخلاقي تبقى هي هي. توضع فقط في موقف تكون فيه قوة الإجبار، القوة المعيارية للناموس، مقيدة باعتبارات محتملة. أعني ما يمكن أن نسميه أخلاقاً ظرفية». طبيعة هذا الناموس محدودة، إذ هي، ببساطة «مبادئ أخلاقية أساسية معينة قابلة للتطبيق على جميع البشر». وحين تمّ حشره حول عدم مراعاة الناموس الأخلاقي أذعن مورغنتاو قائلاً: «هذا صحيح في الوضع البراغماتي- الذرائعي، ولكنه لا يؤثر بالضرورة في المبادئ العامة». وكما يبين لاحقاً فإن «هناك، بعبارة أخرى، نظاماً أخلاقياً في الكون يديره الرب، نظاماً نستطيع تخمين مضمونه. لسنا واثقين أبداً من أننا نخمن تخميناً صحيحاً؛ أو أن الأمر سيتجلى وسيتكشف كما يريده الرب أن يتجلى ويتكشف»[٥٠].

٥/٤/١- فضائل في أخلاق الشر : الحصافة والمصلحة القومية

لعل أفضل مثال على وجود ووزن الفضائل السياسية المتجليين في مؤلفات مورغنتاو على النقيض من قيم علمانية أو مسيحية قائمة على أساس المحبة الكونية، هو مفهوم العدالة الكونية الشاملة عند كنت برأي مورغنتاو. وموقف مورغنتاو هذا الأساسي هو أن «الإنسان عاجز عن تحقيق العدالة حتى ولو اتخذ واقعها على عاتقه». يقول مورغنتاو : إن «معرفتنا بما تتطلبه العدالة معطوفة على معرفتنا بمزاج العالم وبما يستهدفه، معرفتنا بتراتبية قيم عاكسة لنظام العالم الموضوعي. وعن مثل هذه المعرفة، وحده اللاهوت يستطيع أن يكون واثقاً، أما الفلاسفة العلمانيون فلا يستطيعون إلا أن يتظاهروا بأنهم يمتلكونها». تكمن المشكلة في أن العدالة، من حيث الجوهر، قيمة نسبية: «تجريبياً نكتشف إذاً عدداً من تصورات العدالة يوازي عدد المنطلقات المناسبة المتوافرة، والجلالةُ المطلقة للعدالة لا تلبث أن تتحلل إلى نسبية أعداد كبيرة من المصالح ووجهات النظر»[٥١]. ومع ذلك فإن مورغنتاو لا يبادر، كما رأينا في انتقاداته لكار، إلى التسليم بإمكانية أخلاق نسبية.

وإذا لم تكن النسبية أساساً صالحاً للأخلاق، فإن **القاعدة الذهبية** والمحاولات الأخرى الرامية إلى اجتراح نوع من الإطار الأخلاقي القائم على أساس قيم مطلقة وكونية شاملة للفعل السياسي، «لا تكون سليمة» برأي موغنتاو «إلا في عالم أخلاقي مثالي حيث لا يطمع أحد في ما يمكن أن يشكل تجاوزاً على حاجات الآخرين»[٥٢]. وفي عالم غير مثالي يميزه الحضور الكلي للشر يتمثل ما هو ضروري باكتشاف وتطبيق قيم ناقصة، غير مثالية، متجذرة في الوجود السياسي وأخلاق أهون الشرور. من شأن هذا أن يشكل الإطار المعياري المناسب لسلوك السياسة الأخلاقي بمقدار ما يكون الأمر ممكناً. غير أن حكم الأخلاق السياسية هذا متميز بـــ «تناقض جوهري»[٥٣]. عملياً، يصر مورغنتاو على رفض ميتافيزيقا **القاعدة الذهبية** عند كنت ويتبنى، بدلاً منها، الأخلاق الأرسطوطاليسية القائمة على **الاعتدال** (الوسطية: خير الأمور

أوسطها)، على تبني الموقع الوسط بين تراسيماخوس و**الطوباويين**[٥٤]. يشدد مورغنتاو على أن **الاعتدال** معتمِدٌ أيضاً على «حسم ... الوجود القَبْلي لنظام أخلاقي يعين مكانة معينة لأي فعل محدد في الطيف الكلي للأفعال الإنسانية»[٥٥]. غير أن هذه المقاربة الأرسطوطاليسية لا تنطلق من أي تحديد كوني شامل لما هو أخلاقي مطبَّقاً على ما هو سياسي، بل تقول، بالأحرى، إن متطلبات الممارسة السياسية تحدد ما هو أخلاقي. وعلى الرغم من أن الشر الأكبر لشهوة الإنسان إلى السلطة لا يمكن تجنبه أو إصلاحه، فإن «شروراً معينة» قابلة للتحسين عبر تفعيل «قوى تاريخية» مدعومة بجهود بشرية واعية[٥٦]. هذه الجهود الإنسانية مغتنية بوجود فضائل سياسية مكشوفة معينة، تحديداً، بـــ «الحصافة» و «التواضع» - فضيلتان متجذرتان في فضيلة المصلحة الذاتية العليا. فحيثما تحاول العدالة حجب عنصر المصلحة الذاتية في مناشدة النزعة الكونية الخلاصية، تبادر الفضائل السياسية إلى احتضانها بوصفها ركيزة مناشداتها للكونية الخلاصية الشاملة. تبقى مصلحة الدولة الذاتية، بنظر مورغنتاو، قيمة إيجابية وهدفاً مثيراً للإعجاب، إن لم تكن ركيزة فن الحكم الأخلاقي، من حيث كون رجل الدولة مكلفاً بواجب الحفاظ على رخاء أولئك الذين يمثلهم. وتحديد تلك المصلحة الذاتية في سياق مجتمع دولي قائم، وحسم مضمون أية نظرية سلوك أخلاقي، متوقفان على إقرار أولوية مصلحة الدولة، مع الاستمرار الدائم بالاعتراف بضرورة أهون الشرور في تعارض مع المعيار التقني لتراسيماخوس أو الأخلاق المتذبذبة المتقلبة المراوغة لماكيافيلي (أو كار).

ينطلق السلوك الأخلاقي في العلاقات الدولية من نوع من الإحساس بالتناسب. وهكذا فإن مورغنتاو يكتشف، متفقاً مع «كتاب التراجيديات اليونانية وأنبياء التوراة» أن الغطرسة هي الأنموذج الأول لأي رذيلة سياسية وخطر أخلاقي يجب تحذير القادة منه[٥٧]. ففي غياب المنظور الصحيح، أو، أقله، الرأي المطلع، لا بد لمرض السلطة من أن تُفْضي إلى المماهاة المتغطرسة بين القوة- السلطة والفضيلة (المنظور التراسماخي)، وإلى «أوهام أخلاقية»

و«أخطاء فكرية» تدفع الأمم إلى هاوية الكوارث. تبقى الحصافة ومعها التواضع فضيلتي الرؤيا والاتزان السياسيتين على التوالي[٥٨].

في ١٩٦٠ كتب مورغنتاو يقول: «ما من أحد يستطيع أن يكون متيقناً قبل الحدث حول أي الخيارات هو القويم أخلاقياً والسليم سياسياً». والوسيلة الوحيدة، المعترف بأنها غير مثالية، التي يمكن اعتمادها ولو لمجرد الاقتراب من الفعل الأخلاقي الصائب هي اتباع إملاءات الحصافة، التي يحددها مورغنتاو بالقدرة على اتخاذ قرارات مسؤولة أخلاقياً في السياسة الدولية[٥٩]. يستطيع المرء أن يجادل قائلاً إن هذا منطق دائري (دوّار)، إن ما هو أخلاقي حصيف، وهو أخلاقي، إذاً، بدوره. ربما من الأفضل أن تتم رؤية الحصافة نوعاً من أنواع المحاكمة مصمماً للتمخض عن أهون الشرور. إنها الوسيلة التي يمكن اعتمادها لغربلة الطموحات الأخلاقية عبر ظروف الحياة السياسية الخاصة. والمثال الذي يوظفه مورغنتاو هو مثال الحرية: قد يختار الفرد التضحية بنفسه في سبيل مثل هذه الفكرة، غير أن أية دولة قد لا تفعل، نظراً لمبدأ بقاء الأمة الأخلاقي المنافس والأسمى. وعلى الرغم من أن الحرية قيمة أخلاقية كونية شاملة. فإن الخيار الأخلاقي الحصيف في هذه الحالة هو اختيار البقاء بدلاً من نوع من الالتزام بتجريد ما (وإن كان ذا أهمية) مثل ضرورة حماية الحرية أو نشرها في أمم أخرى. مركزية الحصافة بالنسبة إلى وجود أخلاق سياسية مميزة وتفعيلها أمر بالغ الحيوية:

> *من غير الممكن أن تكون ثمة أي أخلاق سياسية دون توفر الحصافة؛ بمعنى، دون أخذ العواقب السياسية للتحرك الذي يبدو أخلاقياً بنظر الاعتبار. فالواقعية ترى الحصافة - رَوْز عواقب ارتباطات سياسية بديلة -، إذاً، الفضيلة الأسمى في السياسة. تجريداً تحكم الأخلاق على الفعل عبر تناغمه مع القانون الأخلاقي؛ أما الأخلاق السياسية فتحكم على الفعل بعواقبه السياسية*[٦٠].

وحدها الحصافة كافية لتأسيس الأخلاق في السياسة. ليس ما هو ضروري إلا نوعاً من الهدف الأخلاقي، هدف حد أدنى أخلاقي بالضرورة نظراً لطبيعة المجتمع الدولي، التي يتحراها مورغنتاو في مفهوم «المصلحة القومية». وإذا كانت الحصافة الفضيلة السياسية - الأخلاقية الرئيسية، فإن المصلحة القومية هي شرطها اللازم.

تشكل المصلحة القومية حالة خاصة من حالات الثاني من مبادئ مورغنتاو الستة. وهذا المبدأ الثاني يدور حول مفهوم المصلحة عموماً، بمعنى أن «المعلَم الرئيسي الذي يساعد الواقعية على الاهتداء إلى طريقها عبر سوح السياسة الدولية هو مفهوم المصلحة محدداً من منطلق القوة - السلطة». وفرضية مورغنتاو تقول إن «الساسة يفكرون ويتصرفون من منطلق المصلحة محددةً بوصفها قوة-سلطة، والتاريخ يؤكد صحة تلك الفرضية»[٦١]. فكرة المصلحة القومية هذه هي القاعدة الأساسية لأية جماعة أو أسرة دولية. ذلك دور يُلْبِسه مورغنتاو أهميةً خاصة إذ يصفه من منطلق «كرامته الأخلاقية». هو يوفر أيضاً الأساس اللازم لأي فهم حقيقي لطبيعة الخيارات الأخلاقية على مستوى ما هو دولي:

> ***مساواة إضفاء الصفة الأخلاقية على السياسة بالأخلاق والواقعية السياسية باللاأخلاق، بحد ذاتها، باطلة يتعذر الدفاع عنها. فالاختيار ليس بين مبادئ أخلاقية والمصلحة القومية، مفرَّغة من أية كرامة أخلاقية، بل بين حُزْمة من المبادئ الأخلاقية بعيدة عن الواقع السياسي، وحزمة مبادئ أخلاقية أخرى مستمدة من الواقع السياسي***[٦٢].

«الشاجبون الأخلاقويون» الذين يرفضون الضرورة الأخلاقية للمصلحة القومية متهمون بكل من «الخطأ الفكري والانحراف الأخلاقي» جراء إصرارهم على «نمط فعل غريب عن طبيعة الفعل بالذات». وللانحراف ثلاثة مستويات:

١- طبيعة التقويم الأخلاقي غير المناسبة.

٢- تكاليف تحقيق أية سياسة خارجية «مثالية» من شأنها أن تجهز على القيم التي تلقن التدخل بالذات».

٣- تقوم المثالية على إنكار صلاحية أي إطار أخلاقي سواها هي، «واصمة نظرية سياسة القوة وممارستها باللاأخلاقية»[٦٣]. ينطوي أي التزام بأهون الشرور خدمة للمصلحة القومية على مزيَّة قابلية التحقيق والاتصاف بالتناغم مع المعايير الخاصة بمجتمع دولي قائم. وباختصار، من شأن المصلحة القومية أن تشكل الأساس المناسب للاعتراف الكوني الشامل بمصالح خاصة، وصولاً، إذاً، إلى استيعابها. يتولى مورغنتاو هنا تأييد نمط «أخلاق ظرفية» يتم فيه إبدال التطبيق الصارم للأخلاق المسيحية (أخلاق القديسين) بأخلاق بديلة لا يكون فيها السؤال: كيف أتصرف لبلوغ الخلاص؟ ففي الأخلاق الظرفية، «يتعين عليك أن تسأل نفسك»، برأي مورغنتاو «(ما هو الممكن بالنسبة إلى الإنسان المتوسط غير القديس، الذي لا يحلم بالقداسة، في الظروف الملموسة التي يعيش في ظلها؟)»[٦٤].

٥/٤/٢- الحضارة بؤرة للأخلاق السياسية

من الممكن رؤية المجتمع الدولي معطوفاً على التعددية الملموسة لجملة من المصالح المتضاربة والمتكاملة. شهوة السلطة حقيقة دائمة الحضور في حشد المصالح هذا، لأن أطرافاً مختلفة (وإن لم يكن كلها بالضرورة) تتصادم في محاولاتها الرامية إلى أخذ السلطة والاحتفاظ بها. نستطيع أن نسمي هذا، حاذين حذو الجزء الأول من عنوان مورغنتاو الفرعي لكتاب **السياسة بين الأمم**، «الصراع على السلطة». واضحٌ مدى تطابق «الصراع على السلطة» مع النظرية السياسية الواقعية للعلاقات الدولية؛ ما جرى نسيانه أو تناسيه هو الجزء الثاني من العنوان الفرعي، «النضال في سبيل السلم». للسلم أيضاً دور رئيسي يضطلع به في النظرية الواقعية

لأن أفضل سبل خدمة حُزمة المصالح «القومية» يمر عبر السلم. وهذا التفضيل هو إحدى حصائل اندماج مستلزمات الأخلاق والسياسة في «العصر النووي»، حيث لم تعد الحرب، نظراً لأخطار التصعيد، قابلة للتوظيف أداةً للسياسة(٦٥).

ليس التعبير الاجتماعي لأخلاق أهون الشرور سوى مفهوم الحضارة الهش، مفهوم، هو نفسه، نتاج للثورة على القوة- السلطة. من شأن الحضارة أن تُفهم على أنها نتاج تآلف المصالح. فالأحلاف، التكتلات التجارية، حتى القانون الدولي، ومعايير فن الحكم والدبلوماسية متجذرة في نوع من الرغبة في التحكم بآثار شهوة السلطة والحفاظ على النظام الجماعي- المشاعي في مواجهة مختلف المحاولات الرامية إلى إحلال الهيمنة محل مجتمع الدول، أو آثار الحرب على نظام الدول. والزخم الأولي لمجتمع المصالح هذا هو، بالطبع، زخم المصلحة الذاتية، إلا أن الأعراف والقوانين تضاعف من نفوذها مع الزمن وصولاً إلى صيرورة القواعد الأخلاقية متجذرة لا في البنى الرسمية للعلاقات الدولية وحسب، بل وفي فعاليات العلاقات الدولية أيضاً(٦٦). ومثل كار، يبين مورغنتاو أن ليس ثمة أي افتراق بين خطاب الأخلاق الدولية وواقع هذه الأخلاق، بل هناك، دون شك، عنصر أخلاقي مهم في آلية ممارسة فن الحكم:

> ***يرفض الساسة اعتبار غايات معينة واستخدام وسائل محددة، إما معاً أو في ظل شروط معينة، لا لأنها تبدو غير عملية أو بعيدة عن الحكمة في ضوء المصلحة، بل لأن قواعد أخلاقية محددة تضع حاجزاً مطلقاً على الطريق. فالقواعد الأخلاقية لا تسمح مطلقاً بالنظر في خطط وسياسات معينة من وجهة نظر المصلحة أو المنفعة. ثمة أشياء معينة لا يتم القيام بها من منطلقات أخلاقية، وإن بدا القيام بها مناسباً. عمليات الحظر الأخلاقي هذه تفعل فعلها في زماننا على مستويات مختلفة وبفعالية متباينة***(٦٧).

يستطيع المرء أن يشير إلى أخلاق مورغنتاو بوصفها نظرية حدود سياسة القوة في مواجهة نظرية سياسة قوة خالصة، نقية. فمن جهة، ثمة فكرة المصلحة أو المنفعة، حيث لا تتقرر ممارسة السلطة إلا وفق منطق تقني لا يقبل بأي تدخل أخلاقي أو معنوي – ميدان قيام روما بتدمير قرطاجة تدميراً كلياً أو استخدام النازيين «فرق الإعدام ومعسكرات الإبادة». ومن الجهة الأخرى، هناك منطق أخلاقي لاستخدام القوة في السياسة الدولية حيث يُنظر إلى القوة لا من منطلق المنفعة، بل من منطلق التحديد بالأحرى، وهي نظرة «مستمدة من مبدأ أخلاقي مطلق لابد من الامتثال له بقطع النظر عن اعتبارات الفائدة القومية»[٦٨]. حتى المصلحة القومية يتعين عليها أن تسلِّم بالتزامات أخلاقية أعلى بعد نفض الأيدي من المعيار التقني الخالص، بما يفضي إلى التضحية بالمصلحة القومية، حين «يكون من شأن متابعتها المطَّردة أن تفرض انتهاك أحد المبادئ الأخلاقية، مثل حظر القتل الجماعي أوقات السلم»[٦٩]. عندئذ تراوغ العلاقات الدولية بين معيارين، معيار أخلاقي وآخر تقني بعيد عن الأخلاق. وانبثاق معيارين مرتبط بإرادة **الهيمنة** (انيموس دوميناندي) التي تدعِّم جزءاً كبيراً من واقعية مورغنتاو. حربُ الجميع على الجميع لهوبز لا تميز النظام الدولي لأن «تهديد عالم حيث القوة لا طاغية وحسب بل وغير مسبوقة لا يلبث أن يولد تلك الثورة على القوة، الثورة التي هي كونية شاملة مثل الطموح إلى القوة بالذات». يؤكد مورغنتاو أن المعيار الأخلاقي، المغتني بنوع من «الوجدان الأخلاقي» بات متقدماً مع الزمن، كما يتضح بأجلى الصور من «المحاولات المبذولة لدفع ممارسة الدول نحو التناغم مع المبادئ الأخلاقية عبر الاتفاقيات الدولية»[٧٠]. وهذه المزيَّة الأخلاقية للسياسة الدولية قد تتعرض للتجاهل أو الانتهاك، ولكنها موجودة، على أي حال، بوصفها سمة دائمة وحيوية للحياة الدولية.

لا يأتي أكبر الأخطار المهددة لميزة السياسة الدولية الأخلاقية من ممارسة القوة – السلطة، بل من تطور الحداثة بالذات، بالأحرى، ولا سيما الحرب الحديثة

التي «باتت عبر التزامها بالتدمير وقدرتها عليه إضافة إلى التعصب الإيديولوجي مفرطة القوة والجبروت، أقوى من أن تستطيع قناعات العالم الحديث الأخلاقية أن تتصدى لها»[٧١]. ليس خوض الحروب إلا أحد أعراض مرض أخلاقي آخر في النظام الدولي بالنسبة إلى مورغنثاو، الذي يتحدث عن فرق حاسم بين النظام الأخلاقي، لدى الحداثة المبكرة، ذلك النظام الذي كان قائماً على التوافق حول جملة من الأعراف والمبادئ الأرستقراطية، والتدهور الناجم عن إحلال مُثُل ديمقراطية محل المُثُل الأرستقراطية، وصولاً إلى إبدال نظرة أرستقراطية، كونية شاملة، بوجهات نظر خاصة، قومية (أو قومجية) متصارعة على صعيد إدارة السياسة الدولية[٧٢]. فأفق الهولوكوست النووي مرعب يستحضر نوعاً من إعادة تشكيل وجود الإنسان، بما يعيد الحياة إلى بداياتها»[٧٣]. لم يبق في ظل القنبلة سوى نوع لا يعرف معنى الرحمة من الانغماس الذاتي والنرجسية[٧٤]. لا يمكن فهم أزمة الحداثة على الصعيد الأخلاقي إلا في سياق إطار أخلاقي متدهور - وإن كان مورغنثاو يشكو في عمله من انحطاط المستوى الأخلاقي في السياسة الدولية بدلاً من الدفاع عن أية مقاربة لا أخلاقية أو غير مسؤولة.

٥/٥- خلاصة

في سجاله حول تحرير عمله مع نورمان بودهوريتز، شكا مورغنثاو من «أن الانحطاط الحاصل في ثقافتنا التي فقدت، إذ فقدت احترام اللغة الفردية، احترام الفكر الفردي أيضاً». يواصل مورغنثاو شكواه ويقول: «تنميط اللغة مناسب للفكر المنمَّط»[٧٥]. من نواح كثيرة، يبقى مورغنثاو وكار ضحيتين بعد الموت لعملية تنميط شاملة وعميقة للغة في العلاقات الدولية، إذ تمت التضحية برؤيتيهما المعقّدتين للاحتمالات الأخلاقية - السياسية للسياسة الدولية قربانين لنقاء ذرائعي يصر على موقعهما وغدين معقوفي الشوارب دائبين على ربط جسم الأخلاق المبطوح بذيل نظرية العلاقات الدولية[٧٦]. لا بد من إعادة تأكيد فردية جهود الواقعية الخلاّقة، لأن «لغة» أستاذ التنظير، في صيغة مورغنثاو، «ليست مجرد

وسيلة يمكن استخدامها لنقل أفكار جنباً إلى جنب أخرى، أو إبدالها بأخرى تؤدي وظيفة النقل الميكانيكية ذاتها». حشر الواقعيين معاً في مدرسة واحدة قائمة على أطروحات خلَّبية يسلبهم «شخصيتهم الفكرية والأخلاقية»(٧٧).

بدلاً من تقديم نظرية لاأخلاقية أو غير مسؤولة في السياسة حيث الهواجس المعيارية يتم إملاؤها وفقاً لمنطق قوة خالصة تقنية، أداتية وحسب، توفر الواقعية، أقله، منظورين معززين أخلاقياً حول الكيفية التي يتوجب على الأطراف أن تتصرَّف بها في العلاقات الدولية. أول ذينك اللذين جرى إخضاعهما للمعاينة كان ذلك العائد إلى إي اتش كار الذي يقدم رواية نسبوية لقصة أخلاق متقلبة، سائبة مستندة إلى خيالات والتزامات مريحة مع جماعة أوسع. ومن منطلق معياري، ثمة في تحليل كار، رغم تسليمه بنوع من الالتزام الطاغي لكل دولة منفردة بالسعي وراء مصالحها، التزام **بالآخر**، التزام يشكل، رغم عدم كونه غَيْرياً كاملاً، الأساس المناسب لمجتمع دولي قائم على إعادة التوزيع والنزاهة. أخلاق كار السياسية لا تنطلق من رؤية **الإنسان** خيِّراً بالفطرة أو شريراً بالفطرة كذلك؛ بدلاً من ذلك كان كار يرى **الإنسان** قادراً على كل من الخير والشر(٧٨). التصرف الأخلاقي في السياسة الدولية يعني الاعتراف بمشروعية دعاوى الآخرين ومطالبهم. وأيَّة أفعال تتناقض مع هذا الإنصاف، وأية ثقافة تؤيد مثل هذا الانحياز، باعثة، بنظر كار، على الأسف بوصفها حالة عمى أخلاقي وقِصَر نظر سياسي يعزوهما إلى أحد إخفاقات السياسة الحديثة. وبالنسبة إلى كار فإن الحداثة الداروينية كانت قد فقدت إحساساً بالتواضع والحدود الصحيحة للنشاط السياسي. وكما كان تشويه الحياة السياسية قد تم فإن من الممكن إصلاحها عبر المزاوجة بين الفكر الطوباوي ونظيره الواقعي، مع إصلاح عاصف لأطراف العلاقات الدولية الفاعلة، لسيروراتها، ولتراكيبها.

بالنسبة إلى مورغنتاو، تتميز الحداثة بعيوب ونواقص أخلاقية وسياسية على صعيد السياسة الدولية. كان الرجل مؤيداً لمعيار متعال بدلاً من نسبوي

للأخلاق الدولية. تبقى السياسة بنظر مورغنتاو، كما هي حالها بنظر كار، ثابتة في حالة جدل، إلا أن جَدَله هو الجدل الوجودي للحب والقوة، لا الجدل الفكري لدى النزعتين الطوباوية والواقعية. غير أن هذا الجدل الوجودي ليس بريئاً من شروطه الأخلاقية متجذراً لا في تصور للمصلحة الذاتية بوصفها **سياسة قوة** فظة بل لمصلحة ذاتية مخدومة من شراكة مصالح عبر مراعاة القانون الدولي، مبادئ فن الحكم وأعرافه.

على صعيد التوصيفات المعيارية، المقاربتان متشابهتان تماماً. على الأطراف أن تراعي مصالحها، إلا أنها مطالَبة أيضاً بالتسليم بأن مصالحها مخدومة عبر تذكرها لحاجات أسرة أو جماعة أوسع(٧٩). القانون الدولي ومواثيق أخرى قد تكون قصص خيالية مناسبة، إلا أنها تخدم مصالح الفرد والجماعة وهي إذاً فوائد عملية واجتماعية جديرة لذلك بالاستثمار. من شأن الأخلاق أن تكون مرنة عند كار ووجودية عند مورغنتاو، إلا أنها تضطلع بدور مهم في تسيير عجلة السياسة العالمية - أيٌّ من المثالين لا يمكن وصف المدارس الواقعية التي يمثلانها باللامسؤولية، بالبعد عن الأخلاق. نصوص كار ومورغنتاو تشهد على السياق الذي كُتبتْ فيه. غير أنها ليست، على أي حال، مجرد تساؤلات غريبة منتمية إلى عصر غابر. تشويهات الواقعية في الكتب المدرسية - التعليمية و«السجالات» الدائرة في مجال العلاقات الدولية أفضت إلى نوع من التقزيم لطاقات الواقعية الكامنة بوصفها إحدى النظريات الأخلاقية كما للإسهام الذي تستطيع توفيره لقضايا في الأخلاق الدولية. لا بد من تجاوز هذا الإهمال لأبعاد الواقعية الأخلاقية وصولاً إلى إعادة الواقعية إلى مقدمة النظرية الدولية المعيارية.

الهوامش

١- كلمتا '*ethics*' و '*morality*' الإنجليزيتان تُستخدمان تبادلياً للدلالة على المعنى نفسه في هذا النص كما لدى المؤلفين اللذين تجري مناقشتهما.

٢- جاك دونلّي «واقعية القرن العشرين»، في ديفد مابل وتيري ناردين (محررين)، **مدارس الأخلاق الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٣)، ص: ٨٥-٨٧.

٣- انظر، مثلاً، مرفين فروست، **نحو نظرية معيارية للعلاقات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٦)، ص: ٦٦.

٤- كامبل، «العدالة والنظام الدولي: مثال البوسنة وكوسوفا»، في جان مارك كواكو ودانييل وارنر (محررين)، **الأخلاق والشؤون الدولية : مدى وحدود** (نيويورك: منشورات جامعة يو ان، ٢٠٠١)، ص: ١٠٥، ١٠٧ ؛ دونلّي، «واقعية القرن العشرين»، ص: ٩٠.

٥- كوهن، «الريبية الأخلاقية والعلاقات الدولية»، في تشارلز بايتز، مارشال كوهن، و ايه جون سيمونز (محررين) **الأخلاق الدولية** (برنستون: مطابع جامعة برنستون، ١٩٨٥)، ص: ٤ ؛ بايتز، **النظرية السياسية والعلاقات الدولية** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٧٩)، ص: ١٥.

٦- كن بوث، «استكشافات نقدية»، في بوث (محرراً) **الدراسات الأمنية النقدية والسياسية العالمية** (باولدر: لين رينر، ٢٠٠٥)، ص: ٧-٨.

٧- كار، «هل ماكيافيلي حديث؟ » مجلة **سبكتيتور**، ٢٨ حزيران/يونيو ١٩٤٠، اقتباس هاسلام، **لا فضيلة مثل الضرورة : الفكر الواقعي في العلاقات الدولية منذ ماكيافيلي** (نيو هافن: منشورات جامعة ييل، ٢٠٠٢)، ص: ١٨٩.

٨- كار، «هل ماكيافيلي حديث؟ »، ص: ١٨٩.

٩- كار، «هل ماكيافيلي حديث؟ « كذلك يشير كار إلى ماكيافيلي على أنه «صادم واستفزازي»، **سبكتيتور** ٢٨ حزيران/يونيو ١٩٤٠، ص: ٨٦٨.

١٠- حول الحوارات المختلفة عما إذا كان كار واقعياً أم لا، انظر سيان مولوي، **التاريخ الخفي للواقعية: شجرة نسب سياسة القوة** (لندن: بالغريف ماكميلان، ٢٠٠٦)، الفصل الرابع.

١١- كار، **أزمة السنوات العشرين، ١٩١٩-١٩٣٩ : مقدمة لدراسة العلاقات الدولية**، طبعة ثانية (لندن: ماكميلان، ١٩٤٦/١٩٦٩)، ص: ١٤٦. للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً عن اللعبة الجدلية للفكر الطوباوي والواقعي، انظر مولوي، **التاريخ الخفي للواقعية**، الفصل الثالث. ليس غرض هذا الفصل اشتباك كار مع الطوباويين والواقعيين (باستثناء حيث يكون الأمر متعذر التجنب) بل التصريحات الخاصة الصادرة عن كار عقب قيامه بمزاوجة الموقفين.

١٢- كار هنا ليس صادقاً، لأن تصوره لـــ «الإنسان العادي» كثيف التأثر بأولئك الفلاسفة الذين ينبذهم في مكان آخر. في الحقيقة، يكرس كار باقي الفصل مشتبكاً مع الفلاسفة المستهزأ بهم.

١٣- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٤٨-١٤٩، ١٥١.

١٤- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٥٤.

١٥- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٥٤، ١٥٦.

١٦- كار، **أزمة السنوات العشرين**،ص: ١٥٦. أقله أقدم ديوي وزيمرمان، برأي كار، على «الاعتراف بذهولهما».

١٧- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٥٨.

١٨- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٥٩.

١٩- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٦٠. يفترض أن كار يعني الالتزامات الأخلاقية للأخلاق الفردية أو الالتزامات الأخلاقية تجاه دول أخرى في المجتمع الدولي. حول موضوع كار والدولة، انظر سيان مولوي، «الواقعية: بارادايم إشكالي»، مجلة **الحوار الأمني**، ٣٤ (٢٠٠٣)، ص: ١٠-١١؛ ومولوي، **التاريخ الخفي للواقعية**، ص: ٥٨-٦٤ و ص: ١٤٠.

٢٠- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٦١.

٢١- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٦٢.

٢٢- وندت، «الفوضى هي ما تصنعها الدول منها: البنية الاجتماعية لسياسة القوة»، مجلة **التنظيم الدولي**، ٤٢ (١٩٩٢)، ص: ٣٩١-٤٢٥.

٢٣- كار، **أزمة السنوات العشرين**، الفصل الأول.

٢٤- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٦٦.

٢٥- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٦٧. لاحقاً تبرأ كار من فكرة المجتمع الدولي والعلاقات الدولية اختصاصاً كلها، قائلاً: «أشك في أننا حاولنا استحضار أو مناشدة أي مجتمع دولي أو علم علاقات دولية، أخفقنا. ليس ثمة أي مجتمع دولي ... ليس ثمة أي علم علاقات دولية». رسالة إلى ستانلي هوفمان، ٣٠ أيلول/سبتمبر، ١٩٧٧، اقتباس جوناثان هاسلام، **عيوب الكمال: اي اتش كار، ١٨٩٢-١٩٩٢**، (لندن: فيرسو، ٢٠٠٠)، ص: ٢٥٢.

٢٦- كار، **أزمة السنوات العشرين**، ص: ١٦٨.

٢٧- كار، «أسس أخلاقية لنظام عالمي»، في إي ال وودوارد وآخرين، **أسس لنظام عالمي** (جامعة دنفر: مؤسسة العلم الاجتماعي، ١٩٤٩)، ص: ٦٢.

٢٨- كار، «أسس أخلاقية لنظام عالمي»، ص: ٦٣، ٦٦. قد يكون كار غير مطرد أحياناً أو صوفياً بإيجابية حول هذه الأمور: في هذه الحالة ثمة أخلاق مطلقة كامنة خلف المنعطف، يتكرر الأمر في مقالة عن مانهايم حيث تتم مناشدة نوع من العقلانية النهائية في كتاب *in extremis*. كار، «كارل مانهايم»، في **من نابليون إلى ستالين ومقالات أخرى** (بيسنغستوك: ماكميلان، ١٩٨٠)، ص: ١٨٢.

٢٩- كار، «أسس أخلاقية لنظام عالمي»، ص: ٦٧. كلمة «*tainted*'» (ملطخ أو ملوث) مستخدمة تكراراً عبر المقال تعبيراً عن عجز «الإنسان» عن أن ينتشل نفسه من حدود التجربة وطغيان السلطة– القوة.

٣٠- بيتر ولسن، «كار ونقاده الأوائل»: **ردود على أزمة السنوات العشرين، ١٩٣٩–١٩٤٦** في مايكل كوكس (محرراً)، **إي اتش كار: تقويم نقدي** (بيسنغستوك: ماكميلان، ٢٠٠٠)، ص: ١٨٧.

٣١- تواصل نسبية كار أن تكون مصدر كثير من النقد، حيث نقاد أوائل مثل سوزان ستبنغ ونقاد لاحقون مثل روبرت كاوفمان توحدوا في الإدانة والشجب. ستبنغ، **مُثُل وأوهام** (لندن: واطس وشركاه، ١٩٤١)، ص: ٦–١٥؛ وكاوفمان، «دفاعاً عن واقعية ديمقراطية، مبدئية، حصيفة»، في بنيامين فرانكل (محرراً)، **جذور الواقعية** (لندن: فرانكل كاس، ١٩٩٦)، ص: ٣١٨ – ٣٢٥.

٣٢- إي اتش كار، **المجتمع الجديد** (لندن: ماكميلان، ١٩٥١)، ص: ١١١–١١٢.

٣٣- كار، «أسس أخلاقية لنظام عالمي»، ص: ٧١. يجري تقديم الإصلاح «الفعّال» هنا نقيضاً للإصلاح الدستوري.

٣٤- كار، «أسس أخلاقية لنظام عالمي»، ص: ٧٢–٧٣.

٣٥- كار، «أسس أخلاقية لنظام عالمي»، ص: ٧٤. في مكان آخر يطرح كار الموضوع بعبارات أوضح معلناً أن الدول كيانات شاذة منطوية على مفارقة تاريخية وأن من الضروري عطف العلاقات الدولية على «قيمة البشر الأفراد، بقطع النظر عن الانتماءات القومية أو الولاء وعبر التزام مشترك ومتبادل بدفع عجلة رخائهم». كار، **القومية وما بعدها** (لندن: ماكميلان، ١٩٤٥)، ص: ٤٤.

٣٦- مورغنتاو، «العلم السياسي لــ إي اتش كار، **مجلة السياسة العالمية**» (ت١/أكتوبر، ١٩٤٨)، ص: ١٣٣.

٣٧- مورغنتاو، «العلم السياسي لـــ إي اتش كار»، ص: ١٢٩، ١٣٤. يرى موراي مورغنتاو ونيبور كليهما واقعيين متعاليين، وكينان واقعياً دينياً (**إعادة بناء الواقعية**، ص: ٣١). بنظر هاسلام، كان مورغنتاو المبكر أكثر استعداداً لقبول أساس نسبي لمعايير مراوغة: **لا فضيلة مثل الضرورة**، ص: ١٩٢. حضور منظور متعال يؤهل أيضاً كلام مايكل وليمز أن مورغنتاو منخرط في تطوير «أخلاق مسؤولية» فيبرية: **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٥). عداء مورغنتاو المطّرد للماكيافيلية يسائل أيضاً اهتداء بايتز إلى نوع من الريبية الأخلاقية في الفكر الواقعي من ماكيافيلي إلى مورغنتاو مروراً بهوبز (بايتز، **النظرية السياسية والعلاقات الدولية، الفصل الأول**). وعن مورغنتاو والتعالي، انظر أيضاً الفصل العاشر من هذا السفر، تأليف فيبكه شو تيالفه.

٣٨- يتواصل الالتزام بالتنظير لجوانب السياسة الأخلاقية من أوائل حياة مورغنتاو المهنية إلى أواخرها- وإن مع مراجعات ذات شأن. انظر فصل وليم شويرمان الثالث في هذا السفر لمعاينة كتابات مورغنتاو قبل الحرب.

٣٩- **شبق السلطة** هو في الحقيقة شهوة القوة. أساس فلسفة القوة عند مورغنتاو هو أن جميع الناس يسعون إلى امتلاك السلطة وإخضاع أناس آخرين لسلطتهم.

٤٠- مورغنتاو، «الحب والقوة»، مجلة **كومنتري**، ٣/٣٣، ص: ٢٤٨.

٤١- «شهوة القوة تبدو أشبه بتوءم الحب اليائس». مورغنتاو، «الحب والقوة»، ص: ٢٤٩.

٤٢- مورغنتاو، «الحب والقوة»، ص: ٢٤٩.

٤٣- مورغنتاو، «الحب والقوة»، ص: ٢٥٠؛ ومورغنتاو، «فساد السياسة وأخلاق الفساد»، مجلة **الأخلاق**، ٥٦ (ت١/أكتوبر ١٩٤٥)، ص: ١٤. انظر ريتشارد ند ليبو، **الرؤية المأساوية للسياسة: الأخلاق، المصالح، والأنظمة** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٣)، ص: ٢٣٧؛ وموراي، **إعادة بناء الواقعية**، ص: ١٢٦.

٤٤- مورغنتاو، «مطالب الحصافة» في كتابه: السياسة في القرن العشرين الجزء الثالث: استعادة السياسة الأمريكية (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٦٢)، ص: ١٦. ثمة تناظرات واضحة هنا مع نيبور، كما لاحظ عدد كبير من المعلقين. انظر أيضاً بنيامين وونغ، «ماكيافيلية مورغنتاو المعادية للماكيافيلية» مجلة **الألفية**، ٢٩ (٢٠٠٠)، ص: ٣٩١، ٤٠٢ ... انظر تحليل بنيامين مولوف للعنصرين المسيحي ولاسيما اليهودي في التزام مورغنتاو بالنقد الأخلاقي بوصفه مصارحة مع السلطة-القوة: «تحدي اليهود النبوئي للأنظمة التوليتارية السوفيتية وغيرها وفقاً لهانس مورغنتاو»، **مجلة الكنيسة والدولة**، ٣٩ (١٩٩٧)، ص: ٥٦١-٥٧٥.

٤٥- مورغنثاو، «فساد السياسة»، ص:١٦-١٧.

٤٦- مورغنثاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٤٦)، ص: ٤، ٩.

٤٧- مورغنثاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة**، ص: ٣٨-٣٩. للاطلاع على بيانات تراسيماخوس المختلفة عن (شجبه المطلق) لدور القوة في حسم أمر العدالة، انظر أفلاطون، **الجمهورية**، ٤.

٤٨- مورغنثاو، «إفساد السياسة»، ص: ١٧-١٨. قارن مع صوغ أرسطوطاليس لأهون الشرور بوصفه مساراً وسطاً بين تطرفين في **الأخلاق النيكوماخية**: «لأن أحد المتطرفين أكثر خطأ والآخر أقل خطأ، ولأن من الصعب استهداف الوسط بدقة متطرفة، يبقى ثاني أفضل المسارات، كما يقال، متمثلاً بتبني أهون الشرور». أرسطوطاليس، **الأخلاق النيكوماخية**، ١١٠٩، ٢٠٣٣.

٤٩- مورغنثاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة**، ص: ٢٠٤-٢٢٣.

٥٠- مورغنثاو، **حقوق الإنسان والسياسة الخارجية** (نيويورك: «مجلس الدين والشؤون الدولية» (١٩٧٩)، ص: ١٧، ٢٥، ٣٦.

٥١- مورغنثاو، «حول محاولة التحلي بالعدالة»، مجلة **كومنتري**، ٣٥ (أيار/مايو ١٩٦٣)، ص: ٤٢١-٤٢٢. للاطلاع على قراءة لمورغنثاو تؤكد إمكانية العدالة، انظر ليبو، **الرؤية المأساوية**.

٥٢- مورغنثاو، «العدالة والقوة – السلطة»، مجلة **البحث الاجتماعي**، ٤١ (ربيع ١٩٧٤)، ص: ١٦٨. هذا الموقف من وصفة علم الأخلاق، المسيحي أو الليبرالي على حد سواء، يدفعني إلى مساءلة عطف أخلاق يهودية – مسيحية مهيمنة على مؤلفات مورغنثاو يتجاوز نوعاً من الاهتداء إلى نفوذ فكر أوغسطين السياسي ووجود الرب. انظر موراي، **إعادة بناء الواقعية**، ص: ١٣٣؛ روجر ايب، «**اللحظة الأوغسطينية» في السياسة الدولية: نيبور، بترفيلد، وايت، واستعادة إحدى المدارس** (بريستوث، ١٩٩١).

٥٣- أنتوني اف لانغ (محرراً)، **النظرية السياسية والشؤون الدولية: هانس جي مورغنثاو عن السياسة لأرسطوطاليس** (لندن: برايجر، ٢٠٠٤)، ص: ١٠٠.

٥٤- لاحظ روجر سبيغيل احتمال تعديل ما يطلق عليه اللامعرفية الكنتية الجديدة بمدرسة الأخلاق الأرسطوطاليسية، وصولاً إلى ما يراه واقعية سياسية تقويمية: سبيغيل، **الواقعية السياسية في النظرية الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٦)، ص: ١٩٥.

٥٥- مورغنثاو، «العدالة والقوة»، ص: ١٦٨. مفهوم أرسطو للفضيلة حالة وسطى محددة في **الأخلاق النيكوماخية**، ١١٠٧ أ، ٢٠٢٣، ص: ٤٤.

٥٦- مورغنثاو، «فساد السلطة»، **مجلة الميتافيزيقا**، ٣ (١٩٤٩/١٩٥٠)، ص: ٥١٦. يتناول غريغ رسل بمعنى عام، بالارتباط مع بعض منظري السياسة في القرن العشرين مثل فويغلين وآرندت في المقام الأول في مقال: «الواقعية السياسية وأخلاق الفساد عند مورغنثاو»، في دبليو ديفد كلنتون (محرراً) **المدرسة الواقعية والعلاقات الدولية المعاصرة** (باتون روج: منشورات جامعة ولاية لويزيانا، ٢٠٠٧).

٥٧- مورغنثاو، «المأزق الأخلاقي للفعل السياسي»، **تدهور السياسة الديمقراطية** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٦٢)، ص: ٣٢٦.

٥٨- عن تراسيماخوس، انظر روبرت اتش جاكسون، **الفكر الكلاسيكي والحديث حول العلاقات الدولية: من الفوضى إلى الكوزموبوليس [المدينة الكونية]** (نيويورك: بالغريف، ٢٠٠٥)، الفصل الثاني.

٥٩- مورغنثاو، «مطالب الحصافة»، ص: ١٦. انظر أيضاً موراي، **إعادة بناء الواقعية**، ص: ١١٨.

٦٠- مورغنثاو، **السياسة بين الأمم**، الطبعة الخامسة (نيويورك: كنوبف، ١٩٧٨)، ص: ١٠-١١. يشير وليم بين إلى هذه العملية على أنها «محاكمة»: «تجريد مورغنثاو من التشوش: البحث الأخلاقي والواقعية الكلاسيكية»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٦ (٢٠٠٠)، ص: ٤٤٥-٤٦٤.

٦١- مورغنثاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٥.

٦٢- مورغنثاو، **دفاعاً عن المصلحة القومية** (نيويورك: كنوبف، ١٩٥١)، ص: ٣٣.

٦٣- مورغنثاو، **دفاعاً عن المصلحة القومية**، ص: ٣٣-٣٤.

٦٤- مورغنثاو، **النظرية السياسية والشؤون الدولية**، ص: ٩٥.

٦٥- مورغنثاو، «القوة الذرية والسياسة الخارجية»، مجلة **كومنتري**، ٢٣ (١٩٥٧)، ص: ٥٠٢. انظر هنا كامبل كرايغ، **وميض تنين (لوياثان) جديد: الحرب الشاملة في واقعية نيبور، مورغنثاو، ووالتز** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ٢٠٠٣).

٦٦- ليبو، **الرؤية المأوساوية**، ص: ٢٣٩.

٦٧- مورغنثاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٢٣٧. برأي مورغنثاو شهدت المعايير الأخلاقية لفن الحكم تحسناً مع مرور الزمن، من الأيام الأولى للتسميم والاغتيال المميزين لإيطاليا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر إلى نظام أكثر تمدناً، حيث «لم تعد أساليب كهذه تمارس اليوم على نطاق واسع لبلوغ غايات سياسية» (ص: ٢٣٨).

٦٨- مورغنثاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٢٤٠.

٦٩- مورغنثاو، «غسق الأخلاق الدولية»، مجلة **الأخلاق**، ٥٨ (١٩٤٨)، ص: ٨٢.

٧٠- مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٢٣١، ٢٤٣.

٧١- مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، ص: ٢٤٥.

٧٢- مورغنتاو، «غسق الأخلاق الدولية»، ص: ٩٦.

٧٣- مورغنتاو، «الموت في العصر النووي»، **مجلة كومنتري**، ٣٢ (أيلول/سبتمبر ١٩٦١)، ص: ٢٣٣.

٧٤- جويل روزنتال، **واقعيون قويمون** (باتون روج: منشورات جامعة لويزيانا، ١٩٩١)، ص: ١٦٢.

٧٥- مورغنتاو، «واجب الكاتب ومأزقه»، **مجلة هدسون**، ١٨ (صيف ١٩٦٥)، ص: ٢٧٢.

٧٦- جرى تملق مورغنتاو بهذا التصوير: انظر مقدمته للطبعة الثانية لكتاب **السياسة بين الأمم** (أعيد التصوير في الطبعة الخامسة): **السياسة بين الأمم**، الطبعة الخامسة، ص: XIV. انظر أيضاً هاسلام، **لا فضيلة مثل الضرورة**، ص: ١٩٩-٢٠٠. يجادل بيتر ولسن أن كار أدخل عناصر من انتقادات أخلاقية ومعنوية مختلفة في مؤلفات مثل **شروط السلم** : ولسن، «أسطورة الحوار العظيم الأولى»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٤ (١٩٩٨)، ص: ٧.

٧٧- مورغنتاو، «واجب الكاتب ومأزقه»، ص: ٢٧٢.

٧٨- كار، **مجتمع جديد**، ص: ٨ : «ليس من الوارد أن يخطر لي إنكار أن البشر خبثاء جداً أحياناً. فالشر جنباً إلى جنب مع الخير هو مضمون جُل الأشياء التي يفعلها الناس».

٧٩- خلافاً لنقاد مثل جيم جورج، تنطلق الواقعية من، ولكنها ليست محدودة بالأنانية أساساً لأخلاقها. جورج، « (أخلاق) واقعية، في العلاقات الدولية وما بعد الحداثة : التفكير بأطروحة ما بعد الأنانية – الفوضى»، مجلة **الألفية**، ٢٤ (١٩٩٥)، ص: ١٩٥-٢٢٣. انظر بين، سبق ذكره، لدحض رأي جورج بمورغنتاو تحديداً.

-٦-

البعد الأخلاقي للواقع في حنه آرندت

باتريشيا أوينز

> من الطبيعة الراسخة بعمق لكل بداية جديدة أن تقتحم العالم كما لو كانت «استحالة مطلقة»، مع أن هذه الاستحالة المطلقة، بالتحديد الدقيق، هي التي تؤلف بالفعل النسيج الحقيقي لكل ما نطلق عليه اسم واقع.
>
> حنه آرندت، بين الماضي والمستقبل

٦/١- مقدمة

بمقدار ما تكون مدارس الفكر السياسي الواقعية مهتمة بالسياسة بوصفها صيغة حكم جوهرها العنف والتحكم، من الصعب تصور مفكِّرة لاواقعية مثل حنه أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥). وإذا كانت الواقعية الحديثة هامشاً لتوماس هوبز والأخلاق الواقعية هامشاً لماكس فيبر فإن دارسيهما لن يجدوا وقتاً لنظرية آرندت السياسية. غير أن الواقعية قابلة للقسمة على نحو مختلف. فالفكرة القائلة بوجود عيب أخلاقي محتوم ومتجذر في الفكر السياسي الواقعي طالما ظلت تشكل مادة رائجة في النظرية الدولية النقدية والمعيارية. غير أننا أصبحنا، مع ذلك، متزايدي الإدراك لحقيقة أن الطريقة الخاصة التي اتبعتْها مدرسةُ العلاقات الدولية في بناء الواقعية تحجب رؤاها السياسية - والأخلاقية- الغنية. علاقة آرندت بالمدارس **الواقعية** معقدة وصعبة. كتاباتها تتحدى

التصنيف وأولئك المعنيون بتركتها لا يسعون إلى حشر كتاباتها المتنوعة في إطار أية مدارس فكرية تقليدية. ليست حنه آرندت واقعية مباشرة غير أننا نجد في كتاباتها صيغة «واقعية» يكون فيها الاهتمام بالواقع نفسه والحرص على رعاية نزوع شخصي مناسب لتلقي شعور المرء بالواقع وتوسيعه هدفين بذاتيهما منطويين على مضاعفات أخلاقية خطيرة.

شاهدةً على أشنع أهوال القرن العشرين، دأبت آرندت على شجب سذاجة ليبرالي ما بين الحربين واتخذت موقف النقد من عين المثاليين الليبراليين شديدي الإثارة لغضب الفكر الدولي الواقعي المنتمي إلى ما بعد الحرب. رأت أن المثالية (فكرة أن كل شيء ممكن) مركزية بالنسبة إلى «احتقار الواقع» المتغطرس لدى النزعة الشمولية (التوليتارية) ولم تعبِّر إلا عن القليل من التعاطف مع برامج التغيير السياسي المفخمة وذوات الدوافع الإيديولوجية[1]. فمثل هذه الأجندات لم تكن لتكشف عن أي معنى سياسي أعمق. كانت معادية للسياسة، ممثلة لنوع «فضائحي من الازدراء لنسيج الواقع كله»[2]. وما الذي تعنيه آرندت بـــ «نسيج الواقع» هذا؟ كيف وفي ظل أية ظروف يمكننا بلوغ الإدراك الأفضل له؟ مؤخراً كشف دانييل دودني النقاب عن حقيقة أن الواقعية والنظرية الدولية على نحو أعم ظلتا «دونما وعي» منهما «تتحدثان لغة جمهورية»[3]. وعلى نحو فريد تضفي حنه آرندت على هذه المدرسة رواية أكثر إتقاناً لقصة ضرورة ثقافة عامة قوية لإحساسنا بالواقع[4]. لم تقم بتطوير أية نظرية نظامية للواقع. جادلت، بدلاً من ذلك، أن هناك علاقة مباشرة بين السياسي، المجال العام، الشرط الضروري للسياسة كلها، الذي هو التعدد، وقابليتنا لإدراك ما هو واقع. بالفعل، هي توجهنا نحو أسس أخلاقية للفعل في عالم يتعرض فيه الواقع لخطر الكسوف. تقدم نوعاً عنيداً من «الارتقاء المدروس إلى مستوى الواقع والتصدي له – مهما كان هذان الارتقاء والتصدي»[5].

يتولى قسم ٦/٢ من هذا الفصل مهمة عرض اشتباك آرندت مع، ولكن بُعْدها عن، أشكال فهم واقعية للسياسة، السلطة– القوة، والأخلاق. الافتراق العميق بين فكرتي آرندت وفيبر عن «أخلاق المسؤولية» يتمفصل على رفضها لمقولتي

الوسائل والغايات في المجال العام، السياسي وفهمها المختلف كلياً لمعاني السياسة، السلطة- القوة، والعنف. أما القسم ٣/٦ فيبين كيف أن العالم العام مؤسس، حسب رواية آرندت، بفعل ذاتية بينية غير ملموسة كلياً ولكنها فعلية منبثقة بين أفراد يتحدثون ويتصرفون في المجال العام. تقول آرندت إن «شعورنا إزاء الواقع معتمد كلياً على المظهر وعلى وجود مجال عام يمكن للأشياء أن تظهر فيه إذاً»[٦]. ثم ينطلق القسم ٤/٦ من إحدى دراسات آرندت الميدانية في **تجنب** الواقع، قصة مجرم الحرب النازي أدولف آيخمان، إلى ميدان حركتها المميزة ضد ما عدَّتْه الخطيئة المميتة الكبرى، الإبادة، أو حروب الإلغاء. غير أن أسس التحرك ليست موجودة في الضرورة الأخلاقية لإنهاء المعاناة الجماعية للبشر بحد ذاتها. من غير الممكن أن يتم تأييد المحاولة الرامية إلى تدمير جماعة معينة لأن ذلك تهديد لواقع العالم السياسي، العالم الذي يتطلب وجود تعددية شعوب.

٢/٦- ما بعد أخلاق المسؤولية

تشابكت حنه آرندت تشابكاً مباشراً مع، أو يمكن قراءتها جنباً إلى جنب مع، شخصيات الشريعة الواقعية الكبار. كتبت عن توسيديدس، هوبز، ماكيافيلي، وروسو. رأت أن أسباب الحرب مشتقة من «وقائع سياسة القوة المعروفة جيداً - مثل الاجتياح والتوسع، مثل الدفاع عن مصالح ثابتة والحفاظ على السلطة أو العمل على إدامة نوع من توازن القوة»[٧]. غير أنها، كما سنلاحظ لاحقاً، افترقت بقوة عن فرضيات علم التخطيط السياسي الواقعي الجديد ومناهجه. كذلك كانت آرندت أكثر اهتماماً على نحو مكشوف بالطابع الإمبريالي للنظام الدولي البيني مقارنة بجل النظريات الدولية الواقعية؛ إذ كتبت تقول: «لا عنصرية النزعة القومية الحديثة ولا بلاهة القوة لدى الدولة الحديثة، قابلة للتفسير دون فهم سليم لبنية الإمبريالية»[٨]. على النقيض من قراءة توماس هوبز للعلاقات الدولية التقليدية من الداخل نحو الخارج، من المحلي الداخلي باتجاه الدولي، رأت آرندت أن «أهمية منطق هوبز» تكشفت في الحقيقة مع إمبريالية القرن التاسع عشر[٩]. والأهم بالنسبة إلينا هو أن هوبز كان، برأي آرندت، يمثل كبير أساتذة التنظير الحديث للحكم، للسياسة بوصفها

مراكمة التسلط على الآخرين؛ وهو رأي ينطوي على حشد هائل من المضاعفات الأخلاقية والسياسية.

في التراث الواقعي يتم النظر، عادة، إلى السلطة بوصفها شيئاً مملوكاً، أداة حكم تنتج علاقة تراتبية، قسرية بالفعل، بين الحكام والمحكومين. وهذه العلاقة ظلّت تُعد جوهر السياسة في جُل المدارس وهي وثيقة الارتباط بفكرة أن السيطرة والحكم هما مقولتا السياسة الأكثر أساسية، وأن العنف هو جوهر السلطة- القوة. فمن يتوفرون على القوة يأمرون ومن لا يتوفرون عليها يطيعون؛ حتى في النظام الديمقراطي لا يزال تناوب الحكام ودورانهم نظاماً للحكم. فالعقد الاجتماعي في حالة هوبز المتخيلة للطبيعة شكَّلَ تسويغاً لعلاقة حكم كان يمارس سلفاً من قبل الملك لمصلحة حماية الحياة. «بقي الأمن»، حسب تفسير آرندت «المعيار الحاسم، ولكن ليس أمن الفرد ضد (الموت) العنيف، كما عند هوبز، بل أمناً عليه أن يتيح قدراً مريحاً من تطور عملية حياة المجتمع كله»[١٠]. لم تصبح الدولة القومية الحديثة متوفرة على القوة «المشروعة» وحسب، بل غدت الحامية المتوقعة للـــ «حياة» في إطار الدولة. كانت آرندت من أوائل الذين حذروا من وضع حماية سيرورة الحياة وخدمتها في قلب السياسة. متزامنة مع فكرة أن «الحياة أسمى النعم» الليبرالية، صارت الوظيفة المبدئية للسياسة الحديثة متمثلة برعاية «الحياة ذاتها، وإعالتها»، قلقاً على «الوجود العاري لجميعنا»[١١]. كانت آرندت، مثل جميع الواقعيين (والواقعيات بالطبع)، تؤمن بمركزية السياسة واستقلالها. كانت تخشى من أن تكون طريقة الحياة السياسية خاضعة لتهديد بعض سمات الحداثة الرئيسية، بما فيها الرأي القائل بأن الصراع السياسي والمجال السياسي نفسه قابلان للاختزال إلى مشكلة علمية ذات حل تقني. على هذا الصعيد، أظهرت أنها قريبة من فيبر[١٢]. انتقاداتها للسياسة والمجتمع الليبراليين الحديثين – تبرؤ المجتمع من السياسة- متجذرة في العديد من الافتراضات التي دفعت مهاجرين ألمانَ آخرين جاؤوا إلى الولايات المتحدة إبان الحرب العالمية وأسهموا في إعادة تأسيس المدرسة «الواقعية» في العلاقات الدولية. كانت حنه

آرندت، مثل هانس جي مورغنتاو، مقتنعة بأن المؤسسات الجمهورية والمواطنين ذوي الروح الشعبية شكَّلا الدفاع الأفضل والأنجح ضد النزعة الشمولية وقبضة السياسة الأخف، دون أن يكون أقل واقعية (أو مشتتاً)، بوصفها الإدارة التقنية للشؤون السياسية، للفعل السياسي بوصفه سلوكاً «اجتماعياً» ضيقاً[١٣].

يكاد فكر آرندت، مع ذلك، أن يكون متناقضاً كلياً مع جملة التنظيرات الواقعية السائدة للأخلاق والأفعال السياسية. أقدمتْ آرندت، كما تقول مارغريت كانوفان، على «تحدي مدرسة «الواقعية» الألمانية إذ زعمت أن الفعل الشبيه بالكلام لا الحكم هو الذي يؤسس للسياسة الحقيقية؛ وأن القبول والتوافق، لا السيطرة، هما اللذان يقيمان الجمهوريات، وأن التحرك المتناغم، لا العنف، هو الذي يخلق القوة»[١٤]. جملة السمات الخاصــــة المميزة لنظرية آرندت في السياسة – وفهمها للواقع – يتم تناولها مباشرة. النقطة الجديرة بالملاحظة هنا هي أن الواقعية السياسية تنظر إلى السياســـة نظرة أداتية، ذرائعية؛ الواقعية تعني استخدام العنف بمسؤولية عند الضرورة لبلوغ غايات مقررة، محسومة. حُكْمُ فيبر الرزين المطمئن حول المضامين الأخلاقية لهذا الأمر هو أن الخيار في النهاية عشوائي، غير أن المرء مضطر للاختيار حين تكون يده على «دولاب التاريخ»[١٥]. «الأخلاق المسؤولة» هذه ترى أن على الطرف الفاعل السياسي أن يسلّم بواقع الأيدي القذرة؛ أن تكون سياسياً يعني أحياناً أن تكون شريراً، فاسداً[١٦]. غير أن من الواجب دائماً أن يتم اختيار أهون الشرور مع الحرص على إبقاء الأمر بعيداً عن التباهي كما عن مناشدات مبادئ مفرطة النبل والسمو.

لا علاقة لافتراق آرندت عن «الأخلاق المسؤولة» بأي تأييد لما عَدَّه فيبر البديل الرئيسي، أخلاق «غايات نهائية»، التصرف من منطلق إيمان مبدئي مهما كانت النتيجة. آرندت أيضاً، ومثل مورغنتاو، كانت تؤمن بأن النزعة الأخلاقية–المعنوية في الشؤون السياسية والدولية لا يمكن أن تقود إلا إلى الإحباط والخيبة إضافة إلى مضاعفة شراسة السياسة والحرب ووحشيتهما. كانت تتقاسم مع كارل شميت النظرة القائلة بأن «المرء يتورط، حين يُقْدِم على

تطبيق المطلق - العدالة المطلقة، مثلاً، أو (المثل الأعلى) عموماً... على هذه الغاية أو تلك، في جعل أفعال ظالمة، وحشية ممكنة، أولاً، لأن (المثل الأعلى) لا يعود موجوداً بوصفه مقياساً، بعد أن أصبح هدفاً يمكن بلوغه، قابلاً للإنتاج في إطار العالم»[١٧]. وخطر التفكير بالسياسة على هذا النحو كامن في احتمال طغيان وسائل عنيفة بسرعة على الغاية، فتكون النتائج الأخلاقية والسياسية كارثية: بات الفعل الناجح متساوياً مع العنف. تقول آرندت، «في سياق الفعل المناسب (النفعي - الانتهازي)، حيث لا قيمة لأي شيء سوى بلوغ أهداف مفترضة وثابتة، تلعب القوة الوحشية العمياء دوراً كبيراً على الدوام»[١٨].

ونحن نرى هذا بوضوح في فهم ماكيافيلي للتأسيس. وآرندت امتدحت ماكيافيلي على تقديره العالي لـــ «بهاء المجال العام»[١٩]. وبالفعل فإنها نادراً ما انتقدته. غير أن آرندت رأت في قيامه بعطف العنف على التأسيس السياسي مبادرة منه إلى محاولة بطولية وإن كانت مضللة وخاطئة «لانتشال العنف من مستنقع العار»[٢٠]. فادعاء ماكيافيلي المزعوم بأن السياسة والعنف وجهان لعملة واحدة لم يكن يعبِّر عن «بصيرته المزعومة النافذة إلى عمق الطبيعة الإنسانية». لعله لم يكن يمثل، كما كتبت آرندت، أكثر من «أمله السرابي في امتلاك القدرة على الاهتداء إلى مزيَّة ما عند البشر توازي المواصفات التي نضفيها على السماء ومشيئتها»[٢١]. فالتبرير «الماكيافيلي» للعنف مستمد من المسعى الثوري الهادف إلى العثور على جمهورية بعيداً عن الأخلاق التقليدية أو مناشدات الرب. ترتب التبرير هذا على بحثه عن (عنف) «مطلق جديد» يقيم فوقه صرح السياسة، لأن العنف الذي يتم التورط فيه من أجل تأسيس الجمهورية وصيانتها بدا معقولاً ومقنعاً من الأساس: «فأنت لا تستطيع أن تصنع طاولة دون قتل الأشجار، ولا تستطيع أن تعد طبق الأومليت دون كسر البيض، كما لا تستطيع أن تجترح جمهورية دون قتل البشر»[٢٢].

باختصار، نرى أن الافتراق الجذري بين آرندت وكل ما هو كامن في الأخلاق المسؤولة هو أن المحاولات الرامية إلى عطف الوسائل على الغايات

في المجال السياسي تحديداً تخفق في فهم «معنى السياسة» فهماً سليماً – فهم تعددية رجال ونساء يجتمعون ليتكلموا ويباشروا الفعل بانسجام وتناغم. كذلك اعترضتْ على التفكير من منطلق «أهون الشرور» لأسباب سياسية: «ظل ضعف الحجة متمثلاً دائماً بكون أولئك الذين يختارون أهون الشرور سرعان ما ينسون أنهم يختارون شراً، فساداً... يضاف إلى ذلك أن من الواضح أن حجة (الشر الأهون)... إن هي إلا إحدى الآليات المقحمة على جهاز الإرهاب والإجرام» في أنظمة الحكم الشمولية، التوليتارية[٢٣].

من المؤكد أن رفض مقولتي الوسائل والغايات المألوفة والمبتذلة لدى مناقشة السياسة خطوة غير عادية. إلا أن الوسائل هي ذات الأهمية الكبرى في مجال السياسة على الدوام، كما قالت آرندت، التي كتبت تقول: «ما من فعل خير من أجل غاية شريرة، إلا ويضيف، فعلاً، قدراً من الطيبة أو الخير إلى العالم؛ وما من فعل شرير من أجل غاية خيرة إلا ويضيف، فعلاً، قدراً من السوء أو الشر إلى العالم»[٢٤]. لم يكن العنف مبرراً أو عقلانياً إلا في خدمة غايات قصيرة المدى، إلا أنها لم تكتب عن هذا من منطلق كونها الأهون بين الشرور؛ وقد رفضت كلياً أي معيار لرَوْز حيوات الأموات (الضحايا). «يبدو لي هذا شبيهاً بالطبعة الأخيرة للقرابين البشرية: اختر سبع عذراوات، ضحٍّ بهن لتهدئة غضب الآلهة. حسناً ليس هذا إيماني الديني»[٢٥].

لعل الصحيح هو أن أخلاق آرندت السياسية (أي ما يمكننا أن نراها كذلك)، لاسيما انتقاداتها للطيبة في السياسة، تتقاطع مع عناصر في التراث الجمهوري – الواقعي. كتابات ماكيافيلي كانت مركزية بالنسبة إلى آراء آرندت حول استقلال السياسة بدوافعها ومبادئها المميزة والمختلفة على صعيد الفعل. وكما لوحظ من قبل، فإن القول والفعل السياسيين غير قابلين للروز الميسر من منطلق معايير الأخلاق التقليدية. امتدحت كلام ماكيافيلي الذي قال: «أنا أحب مدينتي الأصلية، مسقط رأسي، أكثر من حبي لروحي». فالمدينة بالذات لا الناس في المدينة كانت موضوع عواطفه. وباعتقاد آرندت فإن تلك لم تكن

«عبارة خشبية مبتذلة»، كما لم تكن بياناً عن فضائل الروح الوطنية. كان الأمر زعماً جذرياً وعلى خلفية ما هو سائد في العصر على صعيد النضال في سبيل حماية الساحة السياسية من تأثيرات العقيدة المسيحية. كانت القضية متمثلة، كما كتبتْ آرندت، بـــ «ما إذا كان المرء قادراً على محبة العالم أكثر من محبته لنفسه بالذات. وهذا القرار ظل على الدوام بالفعل قراراً حاسماً بالنسبة إلى جميع الذين كرسوا حيواتهم للسياسة»(٢٦).

كان ماكيافيلي يفهم نوعية السياسة اللازمة بالضرورة للعلمانية حيث تكون مبادئ المجال السياسي وقواعدها مفصولة عن عقائد الكنيسة ونواميسها. وحين «أصرّ» ماكيافيلي «على أن الناس... يتعلمون (كيف لا يكونون أخياراً)، لم يكن الأمر دعوة إلى أن يصبحوا أشراراً»(٢٧). لم يكن الأمر سوى ملاحظة أن ما هو مؤهل لأن يكون خيِّراً بالمعنى المسيحي للعبارة يبقى لا عالمياً، غريباً عن هذا العالم، ومتعارضاً جذرياً مع الطابع الحقيقي لما هو سياسي(٢٨). لم يكن يهم ماكيافيلي إلا أن يظهر الطرف الفاعل السياسي خيِّراً بنظر الآخرين؛ وحده الرب الموجود «خلف ما هو ظاهر»، قادر على الحكم على مدى اتصاف قلب الإنسان بالطيبة والخير. كانت ثمة فجوة ضرورية بين الصورة التي يظهر بها الفاعل أمام الآخرين، وصورته أمام أي «كيان متعال». بعبارات آرندت كان ماكيافيلي يعلِّم: « (اظْهَرْ كما يحلو لك أن تكون)، بمعنى (لا تبالِ مطلقاً بكيف تكون [فعلاً من الداخل]، فهذا لا يهم في العالم وفي السياسة، حيث المظاهر وحدها، لا الوجود (الحقيقي)، تنطوي على أهمية؛ إذا تمكنت من الظهور أمام الآخرين كما تتمنى أن تكون، فذلك هو ما يمكن أن يكون مطلوباً»(٢٩).

انتقاد اللاعالمية المسيحية معطوف على قلق آرندت إزاء تأثير تلك الغربة عن العالم على قابليتنا لتسجيل الواقع وإدراجه. تبقى الأخلاق السياسية المسيحية منطلقة، أساساً، من نوع من السعي لملء فراغ موجود في النفس الخاطئة بأفعال خيرة. هي، آخر المطاف، عن النفس أو الذات لا عن العالم أو العظمة الدنيوية. ففي الفكر المسيحي، ليس العالم الإنساني هو المرشح لأن «يشرق ويشع... واقعياً مثل صخرة أو بيت» ويجري تخليده. الشيء الخالد

الوحيد «هو الفرد الحي الواحد، في صورة المسيح»[٣٠]. «أما الاختلاف الحاسم بين (الاستحالات المطلقة) التي يستند إليها واقع حياتنا الأرضية والطبيعة الإعجازية المتجذرة في تلك الأحداث التي تؤسس للواقع التاريخي»، فيكمن، كما لاحظت آرندت «في أننا، في دائرة الشؤون الإنسانية، نعرف مؤلف (المعجزات). الناس هم الذين يؤدونها - الناس القادرون على تأسيس واقع يخصهم لأنهم حاصلون على نعمة الحرية والحركة المزدوجة»[٣١]. عبر كتابات آرندت من أولها إلى آخرها نكون شهوداً على السبب الكامن وراء كون الأخلاق المسيحية مناقضة لدنيوية السياسة، الساحة الوحيدة التي يمكن أن تتمخض عن أخلاق ذات علاقة بالواقع.

٦/٣- السياسة والواقع الدنيوي (واقع العالم)

السلطة ليست حيازة والسياسة ليست، أساساً، عن الإدارة والحكم. لفهم السبب - والوقوف على كيفية انبثاق ما نطلق عليه اسم أخلاق الواقع عند آرندت من هذا كله - علينا أن نكون جيدي الاطلاع على فهمها للسياسة كما على تمييزها للسلطة - القوة عن العنف. بقيت آرندت دائمة المثابرة على الزعم بأن مفهومي القوة والعنف يدلان على شيئين مختلفين جذرياً. فالسلطة تنشأ بين الناس لدى تحركهم معاً؛ تنتمي إلى الجماعة وتختفي مع تشتت الجماعة. هي قدرة جماعية. ليست سوى طاقة كامنة إلى حين حصول التجمع. لا تستطيع السلطة، إذاً، أن تكون حيازةً؛ شيئاً يمسك به الإنسانُ مثل المسدس. هي غاية بذاتها. أما العنف فهو من حيث الجوهر، وبالمقابل، أداة يمكن امتلاكها، بما يؤدي إلى جعله وسيلة لغاية. ليس العنف إلّا توظيفاً لأدوات من أجل مضاعفة القوة وإلزام الآخرين بالطاعة.

البُعد عن فيبر واضح. أكثر دعاة الأخلاق المسؤولة في الواقعية السياسية براعة بدأ بتعريف الدولة من منطلق احتكارها للاستعمال المشروع للعنف، أما بالنسبة إلى آرندت فلا يمكن للعنف أن يكون **جوهر** ملكوت السياسة بالذات. تقول آرندت، «كل شيء يعتمد على القوة الكامنة خلف العنف»[٣٢]. جهاز الدولة

قادر على توجيه السلطة. وهذا بالفعل، هو الشرط القَبْلي الضروري لمراكمة وسائل العنف من قبل الدولة الإدارية. من المؤكد أن من شأن الجمع بين السلطة والعنف أن يتمخض، كما لاحظتْ آرندت عن «زيادة بالغة الهول في القوة الكامنة». ذلك هو السبب الذي يجعل السلطة والقوة تبدوان، في ظل الظروف الحديثة، الشيء نفسه، والسبب الكامن وراء اندماج العنف والسلطة، «المستمدة من قوة فضاء منظم» في الدولة الحديثة(٣٣). إلا أن عملية الاندماج هذه طارئة ومحتملة تاريخياً بدلاً من أن تكون جوهرية وضرورية.

ليس المعنى الأساسي للسياسة، إذا كان لها أن تكون ذات معنى مغاير لنشاطات بشرية أخرى، إلا حرية التصرف بالتناغم مع جماعة أنداد. وحين أشارت آرندت الى السياسة على هذا النحو أو بوصفها الملكوت العام «مفهوماً فهماً صحيحا»، لم تكن تشير إلى السياسة بالمعنى اليومي للحكم والسياسة الحزبية. وكما جادل آخرون، فإن «تعريف ما هو سياسي لا يمكن تحصيله إلا عبر اكتشاف وتحديد المقولات السياسية تحديداً ... تلك المقولات التي يمكن إرجاع كل الأفعال ذوات المعنى السياسي المحدد إليها»(٣٤). هذا صحيح أيضاً بالنسبة إلى آرندت، مع أنها درجت على التحدث بلغة «الملكوت العام» و«السياسة، بالكلام الصحيح»، بدلاً من لغة «ما هو سياسي». فهمت السياسة بوصفها منطوية على ما يخصها من معنى، فروق، ومنطق مستقل. فـ «الفكر السياسي لا يستطيع أن يتبع إلا صيغ الظواهر السياسية نفسها، بما يبقيه ملزماً بما يظهر في ساحة الشؤون الإنسانية؛ وهذه الظاهرة تكون، على النقيض من الأمور المادية، بحاجة إلى الكلام والمفْصلة أو الإنطاق»(٣٥). معنى السياسة هو حرية الظهور بين جمع من الأنداد والانخراط في الكلام والإقناع. تتأسس سلطة السياسة **فيما بين** البشر، «ملكوت ألوان الظهور»، لا «الأشياء» المرشحة للتشكيل، أو الامتلاك.

مثل ماكيافيلي، كانت آرندت ترى المجال السياسي فضاءَ ظهورٍ مصطنعاً حيث وَحْدَها الأقوال والأفعال قابلة للمحاكمة لأنها وحدها تستطيع أن تظهر في «العالم» (بقيت آرندت مصرة على رفض التمييز بين الجوهر والوجود، بين

الواقع والمظهر. فأن تظهر على الملأ يعني أن تكون. وكما كتبتُ في **حياة العقل**، فإن «كل ما يهمك وجودياً إبان عيشك في دنيا المظاهر هو (الانطباعات) التي تؤثر فيك. وما إذا كان ما يؤثر فيك موجوداً أم هو مجرد وهم يتوقف على قرارك أنت حول مدى استعدادك للاعتراف به على أنه واقع»[٣٦]. كلمة «العالم» في قاموس آرندت تدل على الفضاء العام المُتاح للسياسة. هو الواقع الدنيوي المحسوس (لأنه مرئي) المؤلف من حشد من المؤسسات، الدساتير أو النواميس، والمباني. غير أن العالم السياسي متأسس أيضاً بفعل "شبكة" العلاقات الإنسانية الذاتية البينية، الأقل ملموسية «دون أن تكون أقل واقعية»، التي تنبثق من الفِعل والقَول. ففي ملكوت السياسة، لا شيء يمر «ذهاباً وإياباً سوى الكلام الخالي من الوسائل المحسوسة»[٣٧]. هذه الصيغة القائمة على ما هو عام من قول، فعل، ومظهر، ضرورية لامتلاك إدراك صحيح لواقع العالم نفسه كما لواقع الآخرين؛ فـ «إدراكنا للواقع متوقف على تقاسمنا للعالم مع إخوة لنا في الإنسانية»[٣٨]. وامتلاك هذا الشعور بالواقع، واقع لا يمكن أن يتكشف إلا عبر سيرورة القول والفعل العامين، شرط قَبْلي لإلقاء الضوء على العالم المشترك أو العام وإبرازه. فـ «واقع العالم يتم ضمانه»، كما قالت آرندت «بوجود الآخرين« بتجليه للجميع..؛ وكل ما يفتقر إليه يأتي ويمر ليذهب بعيداً مثل حلم، يخصنا بحميمية وعلى نحو حصري ولكن دون واقع»[٣٩].

ثمة علاقة جوهرية بين مجاملة الواقع وشرط الجمع أو التعدد السياسي، «حقيقة أن الناس، لا **الإنسان**، يعيشون على الأرض ويعمرون العالم»[٤٠]. ومهما كان الواقع فإن أي إحساس قوي به لا يكون ممكناً، بالنسبة إلى آرندت دون ثقافة عامة قوية تتردد فيها وعبرها أصداء حشد من وجهات النظر المتنوعة والمتضاربة. فتعدد الأصوات مُؤسس للواقع الدنيوي، للمابين المؤلَّف من أفعال وأقوال والمدين بأصله حصرياً لقيام الناس مباشرة بممارسة العمل والكلام فيما بينهم؛ ينطوي القول والفعل في العالم العام على انكشاف الأفراد «ذواتاً، بوصفهم أشخاصاً مختلفين وفريدين». هذا «هو» فلان؛ هوياتهم الفريدة مطَّردة الخلق

وإعادة الخلق والتكشف في أفعالهم وأقوالهم. إنها «الفرادة المحددة». لكل فرد منفرد. في سيرورة الكلام والفعل على الملأ، يتمكن الرجال والنساء من إماطة اللثام عن شيء من ذواتهم، شيء كان من شأنهم هم أنفسهم ألا يعرفوه دون تلك السيرورة. ففي غياب فضاء الظهور هذا، الكشف الذاتي المشترك هذا، «ودون الثقة بالفعل والقول نمطاً للاجتماع، من المتعذر إثبات ذات المرء، إثبات هويته الخاصة من ناحية وتأكيد العالم المحيط من ناحية ثانية دون شكوك». من «اللاواقعي ببساطة» إذاً، تجاهل هذا الكشف أو حتى «الاستغناء عنه... أو... أنه واقعي وله عواقبه التي تخصه»[٤١]، كما كتبت آرندت.

من المركزي في مناقشة آرندت أن الخطاب السياسي لا يدار إلا بطريقة توازي العيش في العالم الواقعي حين تكون هناك وجهات نظر؛ فـ «واقع المجال العام يقوم على الحضور المتزامن لعدد لا يحصره إحصاء من وجهات النظر والنواحي التي يقوم العالم بتقديم نفسه من خلالها والتي يمكن على الدوام استنباط مقياس أو قاسم مشترك عام لها»[٤٢]. لا يستطيع إحساسنا بالواقع أن يكون إلا جزئياً، ضيقاً، وضحلاً في غياب هذا المجال العام القوي. وهذا يعني أيضاً أن الحرية السياسية ليست مسألة إرادة: هل نحن متوفرون على إرادة حرة أم لا؟ السياسة نفسها تعني إنجاز الحرية في الفعل. فالسياسة والحرية، الحرية العامة، غايتان بحد ذاتيهما أساساً. الحرية هي حركة مع آخرين «لإيجاد شيء لم يكن موجوداً من قبل»[٤٣]. ذلك هو معنى السياسة بالذات. وكما تقول آرندت فإن «الحرية» هنا «ليست مفهوماً، بل هي واقع سياسي حي»[٤٤]. أما السؤال المطروح فهو: هل نحن حائزون على ما يكفي من الإحساس بالواقع الدنيوي المشترك أم لا؟

وعلى صعيد علم كتابة التاريخ فإن نظير أخلاق الواقع السياسية لدى آرندت هو شكل من أشكال رواية التاريخ يتم فيه إيصال العالم إلى واقعه الكامل بعد أن يكون «الشيء أو الحدث» من «جميع جوانبه ... قد تم الاعتراف به وصوغه من جميع وجهات النظر داخل العالم الإنساني»[٤٥]. يحق لكثيرين، بمن فيهم هانس مورغنتاو، أن يقارنوا نهج آرندت وهدفها بنهج توسيديديس وهدفه. وبالفعل فإن آرندت عُدت وريثةً لتوسيديديس أكثر منها لواقعيي الفكر الدولي التقليدي[٤٦]. ثمة

واقعيون كثيرون يوردون وصف توسيديديس للدروس الوحشية التي حاول الأثينيون فرضها على أهل جزيرة ميلوس دليلاً على الصراع الدائم والوحشي في الغالب بين الجماعات. على النقيض من ذلك، تقوم آرندت بتقديم توسيديديس مقترحاً شيئاً مختلفاً، موحياً بأمر مغاير. فالمعنى الفعلي لأي حدث كالحرب و «أفعال منفردة عشوائية» في الظاهر، لا يتضح عندما نكون قادرين على إيراد ما قد حدث بوصفه جزءاً من قصة، متجلية في تأملات الأطراف السياسية ورأي المتفرجين الذين يضطلعون بدور الحكَم[٤٧]. عبر «عدم المشاركة الفعال» في الأحداث التاريخية يصبح حكم المؤرخ جزءاً من القصة، التي تشكل التاريخ أيضاً. كانت الحقيقة تتحدد، بالنسبة إلى توسيديديس، بتعدد المتفرجين الحكام، شهود الأحداث الكبرى، كل منهم يرى الأحداث من زاوية مختلفة ومن منطلق فريد[٤٨]. كان نهجه قائماً على إعادة تشكيل جملة المآزق السياسية الملموسة الواقفة في وجوه الأطراف ذاتها بما يُبقي تفسير تلك الخيارات والأحداث للقارئ.

وعبر تفسيرها لأساس علم التأريخ، علم كتابة التاريخ، «الواقعي» على هذا النحو، جاءت نظرة آرندت مشغولة بالدور السياسي الأوسع للتمثيل التاريخي. لم تفهم من تصريح هيراقليط الشهير القائل بأن الحرب هي «أم جميع الأشياء»، مثلاً، أن الحرب هي أصل السياسة كلها. بدلاً من ذلك، راحت تجادل أن نهج تسليط الضوء على تعدد أوجه الأشياء والتنويع الضروري لوجهات النظر يؤدي إلى جعل «ظهوره الفعلي محصوراً بالصراع». وقد تمثل أنموذجها الثاني بقصة حرب طروادة التاريخية والشاعرية. فهذا الصراع الأسطوري بين اليونانيين والطرواديين كان حدثاً تاريخياً- سياسياً «تعين عليه ... الظهور ... بوجهيه المتضاربين أساساً». كان هوميروس مؤمناً بكون تعدد وجوه الأشياء «متأصلاً في الصراع بين البشر». وعناصر من قصة هوميروس الملحمية موحية بـــ «ما تعنيه السياسة فعلاً وما يتعين عليها أن تحتله من موقع في التاريخ»[٤٩]. ليس ذلك أقل من نوع من التنظير التاريخي لأساس آرندت الأنطولوجي (الوجودي) للسياسة، للتعددية كلها. لصيغة السرد التاريخي هذه وظيفة سياسية أيضاً. فدور الراوي هو دفعنا إلى التصالح مع الواقع، هو «تعليم فن القبول بالأشياء كما هي»[٥٠].

٦/٤- التفكير باتجاه أخلاق قائمة على الواقع

من الشائع في الدراسات الدائرة حول حنه آرندت ملاحظة أنها أقدمت على تأليف كتابها الأخير، **حياة العقل**، لأنها أرادت أن تخترق (تسلِّم بـــ) ما كانت قد واجهته وكتبت عنه إبان محاكمة البيرقراطي ومجرم الحرب النازي أدولف آيخمان. كان آيخمان هذا قد نظّم عمليات تسفير اليهود إلى معسكرات الموت عبر سنوات الحرب العالمية الثانية. وبعد الحرب هرب إلى الأرجنتين حيث أُلقي القبض عليه في ١٩٦٠ من قبل الجهاز السري الإسرائيلي، جرى تهريبه من الأرجنتين، حوكم في القدس، وتم شنقه عقاباً لجرائمه. تطوّعت آرندت لمتابعة جلسات المحاكمة والكتابة عنها لصالح مجلة **النيويوركر**. وُسِّعَت المقالات ونُشِرتْ في ١٩٦٣ في كتاب بعنوان: **آيخمان في القدس: تقرير عن تفاهة الشر** [تقرير عن ابتذال الفساد]. كان هذا، دون شك، أكثر كتب آرندت إثارة للجدل. تبرأت منها الجالية اليهودية المنظمة لأنها شكّكت ببراءة قيادتها؛ كانت هي قد دانت مفاوضات مبكرة مع النازيين بوصفها «**سياسة واقعية** (ريال بوليتيك–سياسة أمر واقع) دون أية لمسات ماكيافيلية»(٥١) لاحظت أن آيخمان لم يكن أكثر من موظف عادي، مغمور؛ لم يكن ذلك الوحش السادي الذي أراد كثيرون جعله. شرُّه أو فسادُه لم يكن جذرياً، بل عادياً مبتذلاً. «بلغة القضاء **لم يدرك قط ما كان يفعله، نقطة على السطر**.... أن من شأن مثل هذا البُعد عن الواقع، مثل هذا الانعدام للتفكير أن يحدث خراباً أدهى وأمرّ من سائر الغرائز الشريرة مجتمعة... تلك كانت، في الحقيقة، العبرة التي كان المرء يستطيع استخلاصها من القدس»(٥٢).

شكَّل آيخمان موضوع دراسة آرندت الميدانية لعملية الهروب من الواقع وتجنبه. تمثَّلت المشكلة بخلوه من الفكر؛ بعجزه الكامل عن التفكير؛ باستخدامه المتواصل للعبارات الخشبية والكليشيهات لتفسير دوافعه وأفعاله. كان هذا كله حماية له «من الواقع» من هول ما كان قد فعله(٥٣) إبان المحاكمة وبعدها، نرى لاعاطفية آرندت المميزة. واجهت حقائق غير سارة مباشرة. غير أنها لم تعمد إلى «الوقوف عند الأهوال» أو إنفاق الكثير من الوقت على الضحايا؛ أسلوبها الكتابي في التقرير أقرب إلى الحياد والسخرية. آمنت بأن هدف التقرير تمثل بنقل ما جرى **في المحاكمة** إلى الآخرين لتقويم براءة آيخمان أو ذَنْبه. لم يكن الهدف إضفاء الصفة الرومانسية

على القصة أو حتى التعبير عن الكثير من الإشفاق على ضحاياها. نرى إصرارها على محاكمة معنى الحدث بنفسها، ولكن مع الإيمان بإمكانية مقاومة الواقع مهما كان هذا الواقع. غير أن آرندت تورطت، إذ فعلت ذلك، في انتهاك عدد من أعراف تمثيل الهولوكوست ونبرته[٥٤]. أحد النقاد، غيرشوم شولم، اتهمها بقسوة القلب وبإظهار الافتقار إلى محبة شعب إسرائيل (آهابات إسرائيل)[٥٥].

ومع أن آرندت كانت دائمة الوضوح حول كون اليهودية «أحد المعطيات الفعلية غير القابلة للنقاش» لحياتها - إلى درجة أنها كانت تؤمن بأن مبادرة اليهود إلى مقاومة هتلر بعنف بوصفهم أي شيء آخر غير يهود - «لم تكن سوى مراوغة بشعة وخطرة للواقع» فإنها رفضت كلياً أن تذوب سياسياً وتغرق في أي بحر من بحار محبة هذا الشعب أو ذاك[٥٦]. «أنا لا (أحب اليهود) » قالت رداً على شولم، «كما لا (أؤمن) بهم؛ فقط أنتمي إليهم بالطبع، دون أي جدال أو نقاش». أي شيء آخر كان غلواً في النرجسية. «حياتي كلها لم يسبق لي أن «أحببت» أي شعب أو جماعة... حقاً أنا أحب (فقط) أصدقائي، ونوع الحب الوحيد الذي أعرفه وأؤمن به هو حب الأشخاص»[٥٧]. أي شيء آخر كان غامضاً وخطراً بالقوة. كانت آرندت تفضل حب العالم.

محبة الناس ليست هي نفسها محبة العالم لأن «العالم ليس هو ذات الناس الذين يسكنونه». فالعالم واقع بين الناس، وهذا البين هو حرفياً فضاء السياسة. الموضوع الرئيسي لأخلاق آرندت السياسية هو العالم وليس أولئك الأفراد الذين قد يكونون مقيمين فيه. كتبتْ آرندت تقول: «ليست السياسة، بصريح العبارة، عن البشر بمقدار ما هي عن العالم الذي يبرز إلى الوجود فيما بينهم ويدوم إلى ما بعدهم»[٥٨]. لذا فإن آرندت أقدمت، متأملة بيان سقراط حول أنه «من الأفضل التعرض للأذى بدلاً من إلحاقه بالغير»، على النظر إلى الأمر «من وجهة نظر العالم... ومن شأننا أن نكون ملزمين بأن نقول إن ما يهم هو أن ذنباً قد تم اقترافه؛ أما أيهما أفضل حالاً: المذنب أم الضحية؟ فلا أهمية له. بوصفنا مواطنين علينا أن نمنع اقتراف الذنوب، لأن العالم الذي نتقاسمه جميعاً، من مذنبين، ضحايا، ومتفرجين، هو المعني؛ ثم إلحاق الأذى بالمدينة»[٥٩]. وأكبر الذنوب في دنيا السياسة هو تدمير الشرط الضروري للسياسة كلها، تدمير التعددية.

نكتشف أن علاج آرندت الشافي لعلّة المعاناة الإنسانية واسعة النطاق السياسية هو أحد صيغ النزعة الواقعية. لم تكن آرندت واقعية مستعدة لرفض معاناة الإنسان رغم أنها كانت لا عاطفية بالتأكيد إزاءها، عديمة الثقة بتأثيرها «المخدّر»(٦٠). غير أن هذه ليست واقعية قلب بارد أو الواقعية اللامسؤولة المتجلية كاريكاتورياً في النظرية الدولية. انظروا إلى قضية إبادة الجنس! في السجالات الدائرة حول أخلاق التدخل الإنساني، ثمة «واقعية» مركبة تركيباً ضيقاً يجري تقديمها بوصفها الموقف اللامسؤول، الطائش، الذي يفضل النظام على العدالة، المصلحة القومية وسيادة الدولة على حقوق الإنسان. حقاً، أصاب دوغلاس كلوسمير حين أشار إلى نوع من الافتقار إلى التصدي لإبادة الجنس في كتابات واقعيي ما بعد الحرب من أمثال جورج كينان ومورغنتاو على النقيض من تركيز آرندت المحوري على الهولوكوست بوصفه حدث القرن العشرين الحاسم. يصف الأمر بـــ «واقعية» آرندت «النقدية»(٦١). التحليل المقدم هنا يوحي بأننا نستطيع أيضاً أن نشتق من أخلاق الواقع عند آرندت أساساً مميزاً للتحرك ضد إبادة الجنس، ضد ما أطلقَتْ عليه اسم «حرب إبادة».

قام آر جي فنسنت بصوغ دفاعه الفعال عن التدخل العسكري «الإنساني» من منطلق اثنين من حقوق الحياة الأساسية: الأمن من العنف وتوفر أسباب البقاء. وقد عُد هذا بديلاً مباشراً من المبادئ الكامنة في عمق التدخل العسكري الإنساني الذي تصور أن من شأن آرندت أن تؤيده. يقول فنسنت، «أتبنى ما أطلقت عليه آرندت اسم عقيدة «خبيثة سياسياً» مستمدة من ماركس تقول إن الحياة هي النعمة الأسمى، الخير الأغلى، مشروعاً للمجتمع الدولي». ثم يقارن ذلك بقصة تدخل خيالية مستمدة من آرندت. ومما يثير الاستغراب أن فنسنت يزعم أن على آرندت، لأنها امتدحت أهمية الثورة الديمقراطية أن تؤيد التدخل العسكري من أجل نشر «الحرية السياسية». وبوصفه نقيضاً لآرندت، يجادل فنسنت أن المجتمع الدولي يعمل «بالجودة التي يعمل بها عبر السعي لاحتواء الثورات داخل حدود الدول... على رايات الحرية المرفوعة بنشوة الحماس الثوري أن تنتكس على الحدود»(٦٢). فكرة أن على الحماس الثوري أن يكون بلا حدود ليست واردة في أي من كتابات آرندت. الواقع بعيد عن ذلك(٦٣).

مثل آخرين، آمنت آرندت بأن الجرائم التي كانت قد حدثت في الحرب العالمية الثانية كانت أفظع من أن تتم معالجتها على مستوى محكمة قومية. دعت إلى اجتراح قانون جزائي دولي يقرّ بأن الجرائم النازية لم تكن قضية تخص الشعب اليهودي وحده كي يتم تسويغها في محاكم يهودية كما حصل مع قضية آيخمان؛ كذلك كان «النظام الدولي» والجنس البشري بأسره قد تعرض لأذى بالغ وبات مهدداً، جراء السعي لمحو شعب بكامله عن وجه الأرض(٦٤). إلا أن فكرة آرندت لم تكن ذات علاقة بأعداد الموتى أو الحقوق الأساسية بحد ذاتها. فشجبُها لإبادة الجنس، ومعيارها للتحرك من أجل وقفها استطراداً، كان من أجل خدمة الواقع السياسي الذي لا يستطيع أن يضفيه على العالم سوى تعددية وجهات نظر إنسانية(٦٥). حروب الإبادة جرائم ضد الطبيعة البشرية بالذات وليست مجرد جريمة حرب بسيطة. لعل الخطورة في إبادة الجنس هي «أن نظاماً مختلفاً كلياً يجري نسفه، وأن ألفة مغايرة تماماً يتم انتهاكها». الحرب العدوانية ممارسة قديمة وشائعة. أما الحرب لاستئصال شعب بأسره فتبقى رغم أنها قديمة ومازالت شائعة، مختلفة «لا على مستوى الجدية والخطورة فحسب، بل من حيث الجوهر» باعتقاد آرندت(٦٦).

سبق أن لاحظنا أن موضوع أخلاق الواقع عند آرندت هو العالم السياسي نفسه، لا الأفراد في داخله. كانت آرندت، قبل كل شيء، المدافعة عن واقع العالم السياسي، العام. بشيء من القسوة سجلت أن الأفراد فانون، أما ما لا يفنى بالضرورة فهو الواقع السياسي والفهم السياسي الذي يجترحه حشد من البشر. ليس الانخراط في العمل السياسي، في الحقيقة، إلا مشاركة في عملية إيجاد وإدامة العالم السياسي المشترك الذي يستمر مدة أطول من أية حياة بشرية طبيعية. وهذا العالم هو، كما كتبت آرندت، «ما نلج بابه عند الولادة ونخلّفه وراءنا عند الموت»(٦٧). حقيقة الولادة، معدلاتها، تعني أن كل إنسان، رجلاً وامرأة، مولود متوفر على قابلية أن يكون شيئاً جديداً. وحقيقة الفناء البشري بالذات من شأنها أن تشكل دافعاً للفعل السياسي تماماً كما يمكنها أن تكون عامل دفع لإيجاد حياة إنسانية جديدة. صحيح أن الرجال والنساء فانون إلا أن الكيان

السياسي خالد بالقوة. كتبت آرندت تقول، «إذا كان العالم مدعواً لاحتواء فضاء عام، فإن من المتعذر رفع صرحه من أجل جيل واحد والتخطيط له من أجل مَنْ هم على قيد الحياة وحدهم؛ لا بد له من التعالي على المدى العمري للناس الفانين. ودون هذا التعالي والنفاذ إلى الخلود الأرضي المحتمل، ليس ثمة أية إمكانية لأية سياسة، لأي عالم مشترك وملكوت عام، بصريح العبارة»[٦٨].

لدى تناول إبادة الجنس، نحن لا نتحدث «فقط» عن أعداد كبيرة من الأموات، بل عن شيء خالد بالقوة. فالعالم السياسي، العام، القوام السياسي لأي شعب، نتاج عيش شعب معين معاً ونقاشه لشؤونه المشتركة، هذا كله أيضاً، يتعرض للتدمير. كتبتْ آرندت تقول، «صحيح أن لا شيء واقع... إلا إذا استطاع أن يتجلى ويتم إدراكه من جميع الجوانب، لا بد إذاً من الوجود الدائم لنوع من التعددية أفراداً أو شعوباً... لجعل الواقع ممكناً ولضمان استمراره». حروب الإبادة التي تستهدف إزالة جماعة معينة تشكل انقضاضاً على حقيقة التعددية البشرية بالذات وتجاوزاً لـــ «الحدود المتأصلة في الفعل العنيف». تقول آرندت :

> ***لا ينشأ العالم إلا إذا توفرتْ سلسلة وجهات نظر ... إذا ما تعرض شعب أو أمة، أو حتى مجموعة بشرية محددة، تضفي على العالم نظرة فريدة... للإبادة، فإن ما يتلاشى ويزول لا يقتصر على شعب أو أمة عدد معين من الأفراد، بل جزء من عالمنا المشترك يكون قد دُمِّر، وجه للعالم تجلى أمامنا إلى الآن ولكنه لن يعود إلى التجلي من جديد. لذا فإن الإبادة ليست مساوية فقط لنهاية العالم؛ إنها تأخذ مبيد هذا العالم معها***[٦٩].

قد تبدأ إبادة الجنس بإحراق فضاء عامر، منازل، مستشفيات، معابد، وجوامع. لكنها لا تلبث أن تتجاوز حدود العنف وتكسرها لا لأن العالم الذي هو من صنعَ البشر قد سُحق. هذا قابل لأن يعاد بناؤه. مع حرب الإبادة تتم أيضاً إزالة «الواقع التاريخي والسياسي الذي يؤويه هذا العالم».

٦/٥- خلاصة

لعل إحدى فضائل أية حساسية واقعية هي أنها لا تحاول - أو لا يتعين عليها أن تحاول - إقحام جميع الأحداث السياسية المهمة في سيرورة تاريخية طاغية ما. اهتدت حنه آرندت إلى مدرسة في التأريخ بين ثنايا مؤلفات هوميروس وتوسيديديس حيث معنى أي حدث مختلف عن مكانه في أي سيرورة تاريخية أو سلسلة سببية. جزء كبير من العلم الاجتماعي الحديث يحاول استيعاب الأحداث في نماذج مثالية بما يجعلها تبدو تجلياً لسبب بنيوي أو إطار عام أعمق ليس الحدث إلا مثالاً له. على النقيض من ذلك، كانت آرندت أستاذة تنظير لما هو غير مسبوق، لجدَّة سياسية. دأبت على التحذير من المحاولات الرامية، حسب تعبيرها، إلى «استنباط غير المسبوق من السوابق أو تفسير لظواهر بتشبيهات وتعميمات حيث تأثير الواقع وصدمة التجربة لم يعودا محسوسين»[٧٠]. وجهت آرندت افتقادها إلى محاولات العلم الاجتماعي السلوكي الرامية إلى التنبؤ بالفعل السياسي والسيطرة عليه وبقيت غير مستسيغة لشجارات ذلك العلم الميثودولوجية الميالة، باعتقادها، إلى حجب مشكلات أخطر بكثير. كتبت آرندت تقول إن جميع السيرورات التاريخية والسياسية «ناجمة عن، ومقطعة باطراد جراء، مبادرات إنسانية، ما يُبقي البحث عما يتعذر التكهن أو التنبؤ به أمراً شديد البعد عن الخرافة، بل حتى من توصيات الواقعية»[٧١]. ثمة أشياء لا يمكن فهمها في أطر فكرية اعتيادية. قدمت آرندت مثال «اللاواقع المصنَّع بمهارة» لمعسكرات الاعتقال النازية التي عدتها بلا نظائر كلياً؛ «ليس لدينا بالفعل أي شيء نلوذ به فيما سبق التماساً لفهم ظاهرة تنتصب في وجهنا، على أي حال، بواقعيتها الطاغية وتسحق جميع المعايير التي نعرفها»[٧٢]. وكما لاحظت في ١٩٤٣، فإن «الجحيم لم يعد إيماناً دينياً أو خيالاً، بل هو شيء لا يقل واقعية عن البيوت والصخور والأشجار»[٧٣].

الانتقادان الأكثر شيوعاً الموجهان إلى حنه آرندت هما أنها تقوم دون عذر بتمييز الفعل في العلن بوصفه أسمى أشكال النشاط الإنساني من جهة، وتبدو غير مبالية بالأخلاق من جهة ثانية. وخطر احتمال انحطاط السياسة إلى رعاية الفساد، ذلك الخطر دائم الحضور، كان هاجساً مطَّرداً لعملها. إلا أن آرندت لم تكن مشغولة في المقام الأول بالأخلاق المفهومة تقليدياً. (لم تنتقد النزعة السلمية من منطلقات

أخلاقية، بل لكونها «خالية من الواقع»[٧٤]. كان هدفها متركزاً على التنظير للشروط المناسبة لنوع من المجال السياسي القوي، لا على السعي لخلق عالم «أفضل» أو توفير أساس لفعل أخلاقي. لا شك أن المضامين الأخلاقية التي قد نتمكن من استخلاصها من فهم آرندت للسياسة مهمة، غير أنها ليست الشيء الأكثر أهمية حولها. ظلت تحضنا على التفكير، لا على التنظير الأخلاقي أو الوعظ. مضامين التفكير الأخلاقية المباشرة - طرح السؤال عن كيفية الأشياء في الواقع - تأتي في المرتبة الثانية؛ تقول آرندت، «ليس في التفكير بحد ذاته إلا القليل من الخير بالنسبة إلى المجتمع. فهو لا يبتكر أية قيم؛ لن تكتشف، مرة وإلى الأبد، معنى «الخير»... ولا أهمية سياسية له ما لم تبرز طوارئ خاصة»[٧٥]. والحالة الطارئة التي كانت تشغل ذهنها هي النزعة الشمولية (التوتاليتارية). يتعلق الأمر بالمسؤولية الشخصية في ظل النظام الدكتاتوري: حيث يكون الملكوت العام مدمراً كلياً ونكون نحن محرومين من الواقع الذي يوفره على نحو فريد.

حرصت آرندت على تمييز ما هو عام لأن «الحرمان» من فضاء الظهور «يعني»، كما قالت «الحرمان من الواقع الذي هو المظهر نفسه، باللغة الإنسانية والسياسية»[٧٦]. فإحساسنا بالواقع متجذر عميقاً في العالم العام وما يجري عرضه في «فضاء الظهور» إن هو إلا العالم. جزء كبير من مؤلفات آرندت يمكن أن يُقرأ كما لو كان يلتمس فهم كيفية انتساب طرق وجود مختلفة - في عالم العمل، التصرف، والتكلم أمام الملأ، الوجود العائلي الخاص، الاستبطان، وحياة العقل - إلى إحساسنا بالواقع وتشكيلها له[٧٧]. مجاملة ما كررت آرندت الإشارة إليه على أنه «واقع وحقيقي» تتحقق على نحو سليم، حين يكون المرء قادراً على إدراج أمور شبه متعذرة الفهم. سهل دائماً أن يبادر المرء إلى تمييز «الكابوس» عن «واقع ... التجربة»[٧٨]. تمثل رد آرندت الملتزم بالتفاني في خدمة الواقع الذي دأبت النزعة الشمولية (التوتاليتارية)، جنباً إلى جنب مع عدد من الشرور أو المفاسد الأهون على تدميره والإجهاز عليه. فـ «المسألة» كما قالت آرندت «هي كم من الواقع يجب الحفاظ عليه ولو في عالم صار لا إنسانياً (غريباً عن الإنسانية، متوحشاً) إذا كنا حريصين على عدم السماح باختزال الإنسانية إلى كلمة جوفاء أو سراب»[٧٩].

الهوامش

١- آرندت، **أصل التوتاليتارية**، طبعة جديدة مع مقدمات مضافة (نيويورك: هاركوت بريس، ١٩٦٦)، ص: ٤٥٨.

٢- آرندت، **أصل التوتاليتارية**، ص: VIII. للاطلاع على مناقشة لآرندت، الإيديولوجيات، والمحافظة الجديدة، انظر باتريشيا أونز «ما بعد شتراوس، أكاذيب، والحرب في العراق: نقد حنه آرندت للمحافظة الجديدة»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٣٣ (٢٠٠٧)، ص: ٢٦٥-٢٨٣.

٣- دودني، **سلطة ملزمة: نظرية الأمن الجمهوري من دولة المدينة (البوليس) إلى القرية الكوكبية** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٧)، ص: ٥.

٤- كيمبرلي كورتيس، **إحساسنا بالواقع: التجربة الجمالية والسياسة الآرندتية** (إيثاكا: منشورات جامعة كورنيل، ١٩٩٩).

٥- آرندت، **أصل التوتاليتارية**، ص: VIII. هذه وأطروحات أخرى مطورة بقدر أكبر من التفصيل في كتاب باتريشيا أونز، **بين الحرب والسياسة: العلاقات الدولية وفكر حنه آرندت** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٧).

٦- آرندت، **الشرط الإنساني** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٥٨)، ص: ٥١.

٧- آرندت، «الحرب الباردة والغرب»، **المجلة الحزبية**، ١/٢٩ (١٩٦٢)، ص: ١٣.

٨- آرندت، «الأمة»، **مجلة السياسة**، ١/٨ (١٩٤٦)، ص: ١٤١.

٩- آرندت، **أصل التوتاليتارية**، ص: ١٣٨.

١٠- آرندت، **بين الماضي والمستقبل: ثمانية تمارين في الفكر السياسي** (نيويورك: فايكنغ، ١٩٦٨)، ص: ١٥٠.

١١- آرندت، **وعد السياسة** (نيويورك: شوكن، ٢٠٠٥)، ص: ١٤٥.

١٢- ومع ذلك فإن «عدداً قليلاً من مؤلفي القرن العشرين قدموا»، كما كتب بيتر بايهر، «بديلاً أشمل من فكر فيبر السياسي والسوسيولوجي بالمقارنة مع ما قدمته آرندت». غير أن ما يثير الدهشة هو أنها نادراً ما تناولت كتاباته مباشرة، مكتفية بمقاربتها بوصفها

«جزءاً من تراث أوسع». وثمة أدلة قوية تشير إلى أنها كانت تعتقد بأنها لو فعلت لعَرَّضت للشبهة صداقتها الحميمة مع كارل ياسبرز، أستاذها والمشرف على رسالتها للدكتوراه، الذي كان تلميذاً سابقاً لفيبر. بايهر، «قواعد الحصافة: آرندت، ياسبرز، وتقويم ماكس فيبر»، في ستفن إي آشهايم (محرراً) **حنه آرندت في القدس** (بركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا، ٢٠٠١)، ص: ٣٠٧، ٣٢٣.

١٣-آرندت، **الشرط الإنساني**؛ مورغنتاو، **هدف السياسة الأمريكية** (نيويورك: فنتج، ١٩٦٠). قام مايكل سي وليمز بتسليط الضوء على العلاقة بين واقعية هانس مورغنتاو ومدرسة «إعادة النشر الأطلسية». وليمز، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٥)، ص: ٨٤.

١٤-كانوفان، **حنة آرندت: إعادة تفسير لفكرها السياسي** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٢)، ص: ١٨٥.

١٥-فيبر، «السياسة رسالة» في اتش اتش غيرث وسي رايت (محررين)، **من ماكس فيبر: مقالات في السوسيولوجيا** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٤٩)، ص: ١١٥.

١٦-بداية عام ١٩٣٣، كتبت آرندت، ببصيرة نافذة، إن «ألمانيا تعني لغتي الأم، الفلسفة، الأدب. أستطيع، ويجب عليّ، أن أقف مع هذا كله. غير أني ملزمة بأن أنأى بنفسي، لا أستطيع أن أكون لا مع ولا ضد عندما أقرأ جملة ماكس فيبر الرائعة التي عبّر فيها عن استعداده للتحالف مع الشيطان بالذات من أجل إعادة إيقاف ألمانيا على قدميها». انظر آرندت وكارل ياسبرز، **المراسلات، ١٩٢٦-١٩٦٩** (نيويورك: هاركورت بريس يوفانوفيتش، ١٩٩٢)، ص: ١٦.

١٧-آرندت، **وعد السياسة**، ص: ٣.

١٨-آرندت، **وعد السياسة**، ص: ١٩٤.

١٩-آرندت، **في الثورة** (نيويورك: فايكنغ، ١٩٧٠)، ص: ٢٩.

٢٠-آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ٢٢.

٢١-آرندت، **في الثورة**، ص: ٣٢.

٢٢-آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ١٣٩.

٢٣-آرندت، **المسؤولية والمحاكمة** (نيويورك: شوكن، ٢٠٠٣)، ص: ٣٦.

٢٤- آرندت، **رجال في عصور مظلمة** (نيويورك: هاركورت، بريس، والعالم، ١٩٦٨)، ص: ١٤٨.

٢٥-مقتبس في إليزابيت يونغ - بروهل، **حنه آرندت: من أجل محبة العالم** (نيويورك: منشورات جامعة ييل، ١٩٨٢)، ص: ٣٧٤.

٢٦-آرندت، **في الثورة**، ص: ٢٩٠.

٢٧-آرندت، **في الثورة**، ص: ٢٩.

٢٨-آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ١٣٧؛ **رجال في عصور مظلمة**، ص: ٢٣٦.

٢٩-آرندت، **في الثورة**، ص: ٩٧.

٣٠-آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ٥٢. «اغتراب العالم لا اغتراب الذات كما ظنّ ماركس كان منعطف العصر الحديث». آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ٢٥٤.

٣١-آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ١٧١.

٣٢-آرندت، **أزمات الجمهورية** (نيويورك: هاركورت بريس جوفانوفيتش، ١٩٧٢)، ص: ١٤٨.

٣٣-آرندت، **وعد السياسة**، ص: ١٤٧.

٣٤-شميت، **مفهوم ما هو سياسي** (ترجمة وتقديم وهوامش جورج شواب) (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٦ [١٩٣٢])، ص: ٢٥، ٢٦.

٣٥-آرندت، **في الثورة**، ص: ٩.

٣٦-آرندت، **حياة العقل: طبعة مجلد واحد** (نيويورك: هاركورت، بريس، يوفانوفيتش، ١٩٧٨)، ص: ١٥٥.

٣٧-آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ١٨٣؛ آرندت، **وعد السياسة**، ص: ١٩٣.

٣٨-آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ٢٥٤.

٣٩-آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ١٩٩.

٤٠-آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ٧.

٤١-آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ١٨٣، ٢٠٨، ١٨٣.

٤٢-آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ٥٧.

٤٣-آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ١٥١.

٤٤-آرندت، **رجال في عصور مظلمة**، ص: ٨٢؛ حنه فينشل بيتلن، **هجوم اللطخة: مفهوم حنه آرندت لما هو اجتماعي** (شيكاغو، منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٨)، ص: ٢٧٤.

٤٥-آرندت، **وعد السياسة**، ص: ١٧٤.

٤٦-كلوسمير، «**واقعية** حنه آرندت النقدية»: السلطة، العدالة، والمسؤولية في أنتوني اف لانغ الابن وجون وليمز (محررين)، **حنه آرندت والعلاقات الدولية: قراءة بين السطور** (لندن: بالغريف، ٢٠٠٥)، ص: ١٢٦. انظر مناقشة في يونغ - بروهل، **لماذا آرندت مهمة** (نيوهافن: منشورات جامعة ييل، ٢٠٠٦)، ص: ٣٤.

٤٧-آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ٨٥.

٤٨- هذه «الأفعال الفخمة والكلمات العظيمة كانت، بعظمتها، وقائع مثل الصخور والمنازل... كانت العظَمَة سهلة التعرف عليها». آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ٥٢.

٤٩- آرندت، **وعد السياسة**، ص: ١٧٥، ١٦٣.

٥٠- آرندت، **بين الماضي والمستقبل**، ص: ٨٥، ٢٦٢. وقد قالت ماري ديتز أن «فعل التصدي للواقع – جعل حقيقية أحداثه مؤلمة معينة محسوسة وواقعية – هو في الوقت نفسه، فعل خلق وهم برّاق وشاف ....، إضافة إلى كونه نوعاً من السير قدماً». ديتز، «آرندت والهولوكوست»، في دانافيلا (محررة)، **دليل كمبردج لأعمال حنه آرندت** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٠)، ص: ٩٢.

٥١- كانت آرندت قد انتقدت «استعداد الجالية اليهودية الألمانية للتفاوض مع السلطات النازية في أثناء المراحل الأولى من حياة النظام» مثلاً عن طريق تقديم قوائم أسماء. تابعت كلامها تقول:

من نافل القول، إن هذه المفاوضات كانت مفصولة بهاوية سحيقة عن التعاون اللاحق لليودنريت. لم تكن أية مسائل أخلاقية-معنوية مطروحة بعد؛ كان ثمة قرار سياسي ملتبس «الواقعية» وحسب: قيل إن المساعدة «الملموسة« أفضل من أية «اتهامات» مجردة ... مخاطر الأمر ما لبثت أن تكشفت بعد سنوات، بعد اندلاع الحرب، حين أدت هذه الاحتكاكات اليومية ... إلى جعل عبور الهوة الفاصلة بين مساعدة اليهود على الهروب ومساعدة النازيين على ترحيلهم أسهل بكثير على الموظفين اليهود.

آرندت، **آيخمان في القدس: تقرير في ابتذال الشر** (نيويورك: فايكنغ، ١٩٦٨ [١٩٦٣]، ص: ١٠، ١١.

٥٢- آرندت، **آيخمان في القدس: تقرير في ابتذال الشر**، ص: ٢٨٧-٢٨٨. كان من شأن هذه البصيرة النافذة أن تدفع آرندت إلى طرح السؤال التالي: «هل تستطيع فعالية التفكير بحد ذاته، عادة معاينة كل ما يمر ويلفت النظر، بقطع النظر عن النتائج أو المحتوى المحدد، هل تستطيع هذه الفعالية أن تكون بين الشروط التي تجعل البشر يحجمون عن فعل الشر أو حتى «تحولّهم» بالفعل إلى معادين للشر؟»، آرندت، **حياة العقل**، الجزء الأول، ص: ٥.

٥٣- آرندت، **المسؤولية والمحاكمة**، ص: ١٦٠.

٥٤- ديبورا نلسن، «المعاناة والتفكير: فضيحة النبرة في **آيخمان في القدس**» في لورن بيرلانت (محرراً)، **الرحمة: ثقافة عاطفة وسياستها** (لندن: روتلج، ٢٠٠٤)، ص: ٢٣٤.

٥٥- مقتبس في آرندت، **اليهودي منبوذاً: الهوية والسياسة اليهوديتان في العصر الحديث** (نيويورك: منشورات غروف، ١٩٧٨)، ص: ٢٤١.

٥٦-آرندت، **رجال في عصور مظلمة**، ص: ١٨.

٥٧-آرندت، **اليهودي منبوذاً**، ص: ٢٤٦، ٢٤٧.

٥٨-آرندت، **وعد السياسة**، ص: ١٧٥.

٥٩-آرندت، **المسؤولية والمحاكمة**، ص: ١٨٢. للاطلاع على مناقشة مفيدة، انظر راي تيرادا، «التفكير حول الذات: الواقعية والتحدي في آرندت»، **مجلة التاريخ الأدبي الإنجليزي**، ٧١ (٢٠٠٤)، ص: ٨٣٩-٨٦٥.

٦٠-ديبورا نلسن، «فضائل قسوة القلب: ماري ماكارثي، حنه آرندت وجماليات التقمص العاطفي»، **مجلة التاريخ الأدبي الأمريكي**، ١٨ (٢٠٠٦)، ص: ٨٨.

٦١-كلوسمير، «**واقعية** حنه آرندت»، ص: ١١٣-١٧٨.

٦٢-فنسنت، **حقوق الإنسان والعلاقات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٦)، ص: ١٢٦.

٦٣-مع أن آرندت أقرّت بأن «حدود الأرض ليست موانع موثوقة في أي من الأوقات ضد الفعل الآتي من الخارج»، فإنها ظلت تجادل أن الحدود (والقوانين) توفر التخوم الرئيسية -والضرورية- للفعل السياسي. آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ١٩١.

٦٤-آرندت، **آيخمان في القدس**، ص: ٢٧٦.

٦٥-للوقوف على امتداد مختلف لآراء آرندت حول التعددية إلى السياسة الكوكبية، غير أنها تتجنب مطبات المبالغة في ربطها بمقاربة أية مدرسة إنجليزية مزعومة، انظر رونالد آكستمان، «الكوكبية، التعددية، والحرية: المنظور الآرندتي»، **مجلة الدراسات الدولية**، ١/٣٢ (٢٠٠٦)، ص: ٩٣-١١٧.

٦٦-آرندت، **آيخمان في القدس**، ص: ٢٧٢، ٢٦٧.

٦٧-آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ٥٥.

٦٨-آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ٥٥.

٦٩-آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ١٧٥.

٧٠-آرندت، أصل التوتاليتارية، ص: VIII.

٧١-آرندت، بين الماضي والمستقبل، ص: ١٧٠.

٧٢-آرندت، **أصل التوتاليتارية**، ص: ٤٤٥، ٤٥٩. يضع مايكل روتنبرغ آرندت في صف «الواقعيين» في السجالات حول الهولوكوست. والواقعية هنا تشير إلى «الزعم المعرفي القائل بأن الهولوكوست قابل لأن يُعرف من ناحية وزعم تمثيلي يدعي أن من الممكن

ترجمة هذه المعرفة إلى كون تنكري مألوف من ناحية ثانية ... يقوم على نقش الأحداث في سلسلة من الروايات التاريخية المتصلة». **واقعية الندوب: مطالب تمثيل الهولوكوست** (مينيابوليس: منشورات جامعة منينيزوتا، ٢٠٠٠)، ص: ٣-٤.

٧٣-آرندت، **اليهودي منبوذاً**، ص: ٥٦.

٧٤-آرندت، **أصل التوتاليتارية**، ص: ٤٤٢.

٧٥-آرندت، **حياة العقل**، ص: ١٩٢.

٧٦-آرندت، **الشرط الإنساني**، ص: ١٩٩.

٧٧-جدير بالملاحظة أن آرندت انتقدت بقوة من هذه المنطلقات شخصية مفتاحية في النظرية الدولية الواقعية. «هوس الاستبطان» الروسوي يغرقه في اللاواقعية. «في العزلة الحاصلة بالاستبطان يغدو التفكير بلا حدود لأنه لا يعود عرضة لأي إزعاج خارجي ... استقلال الإنسان يصبح تحكماً بجميع الإمكانيات؛ يكتفي الواقع بمجرد اللمس والارتداد. لا يستطيع الواقع أن يقدم أي جديد؛ فالاستبطان قد استبق كل الأشياء سلفاً». آرندت، **راحيل فارنهاغن: حياة امرأة يهودية** (طبعة منقحة) (نيويورك: هاركورت بريس، ١٩٧٤ [١٩٥٧])، ص: ١٠.

٧٨-آرندت، **أصل التوتاليتارية**، ص: ٤٣٩.

٧٩-آرندت، **رجال في عصور مظلمة**، ص: ٢٢.

-٧-

نحو واقعية سياسية أكثر اتصافاً بالنـزعة التأملية

روجر سبيغيل

٧/١- مقدمة

جرى تصور هذا الفصل مغامرة فكرية، رحلة على طريق وعرة عبر أرض مجهولة يكاد لا يرد لها أي ذكر في العنوان. قيمة الفصل المزعومة تكمن في المبادرة إلى غَرْبَلَة ورَوْز جملة تصورات مختلفة للنظرية، للممارسة، وللعلاقات التي تناسبها. ومع أن من شأن الرحلة أن تنطوي على جميع منغصات ركوب «مدحلة» بدلاً من دولاب فيريس المفضل، فإنها عازمة على نفض حشد من الفرضيات المترمتة، الأصولية حول الموضوعات المطروحة للمعاينة والدرس. في نظرية السياسة الدولية كما هي متصوَّرة راهناً يصر كل من الخطابات المتبارية - خطابات الوضعية، ما بعد الحداثة، النظرية الدولية النقدية، العلاقات الدولية النسوية - على أنه التصور الصحيح الوحيد للعلاقات الدولية، بما يفضي إلى اليأس الحتمي إزاء اللامعقولية صارخة الوضوح لأي زعم من هذا القبيل. في نهاية الرحلة قد تتمخض الرحلة عن شيء ذي قيمة قابلة للدوام على صعيد معاينة نظرية وممارسة أولئك الأساتذة الأكاديميين العاكفين على البحث عن نوع من المخرج من حالة الركود الراهنة لنظرية السياسة الدولية.

من شأن الاستخفاف بفكرة أن النظرية والممارسة توفران لا مفاهيم أساسية وحسب بل والإطار اللازم لمعاينة نظرية السياسة الدولية أيضاً أن يكون صعباً.

انظروا، مثلاً، إلى مسألة مدى كوننا عازمين على معاينة العلاقات الدولية من داخل منظور وضعي، ماركسي، أو تفسيري. سيبادر المنظور الوضعي إلى استنفار فهم أداتي- غائي من حيث الجوهر للنظرية والممارسة فالأولى تزوّد الثانية بوسيلة كفؤة، أنموذجياً على شكل غايات سياسية أو تخطيطية. أما المنظور الماركسي فسيبقى مصرّاً على أن اختبار صواب أية نظرية هو ما إذا كانت الأفعال المذكورة في النظرية تقع، أي، ما إذا كانت ثمة ثورة ناجحة. هنا تُعد العلاقة بين النظرية والممارسة «تأسيسية» من حيث الجوهر. وعلى النقيض من ذلك فإن أي منظور تفسيري لهذه العلاقة بين النظرية والممارسة يرى أن الأولى تسلّح الفاعلين بأسباب وجيهة للأفعال. هنا يُنظر إلى العلاقة بين النظرية والممارسة بوصفها علاقة غائية أساساً. وتأمُّل هذه النتيجة يبيِّن المعنى الحاسم لكون علاقة النظرية والممارسة مقيَّدة بالميتافيزيقا لأن الآراء الثلاثة المذكورة للتو تتمايز على التوالي بأطر ميتافيزيقية (ماورائية) طبيعية، مادية، ولغوية. وهذه الأمثلة التوضيحية التبسيطية، كما هي، تخفق في الاحتكاك مع القضايا الأعمق التي تنطوي عليها هذه العبارات بادية التهدئة والتسكين.

يوصلنا هذا إلى أطروحاتي الرئيسية. **أولاً**، سأجادل ضد فهم، مستمد في المحصلة من كَنْت، يرى العلاقة بين النظرية والممارسة علاقة غير متوسطة أساساً، ويطرح بديلاً منه يفصل النظرية عن الممارسة ويدعم الثانية في مواجهة الأولى، أي يرجِّح كفة الممارسة على كفة النظرية[1]. **ثانياً**، سأقوم، بعد ذلك، بوصف تصور هايدغر الأرسطوطاليسي المقابل للنظرية والممارسة مع مفاهيم ذات علاقة إضافة إلى جملة المصاعب التي واجهها هايدغر في توظيف هذه المفاهيم، صعوبات جعلت استخدامها، باستثناء مفهومين، دون جدوى. **ثالثاً**، سأجادل أن هايدغر على صواب إلى حد كبير حين يقول باستحالة الدفاع عن التصورين الكَنْتي والأرسطوطاليسي للنظرية والممارسة كلتيهما في عصر الهيمنة التكنولوجية. **رابعاً**، سأعمد إلى توسيع مضامين معينة لآراء هايدغر كما هي مفهومة هنا وصولاً إلى جعلها طبعة مختلفة، أكثر تأملاً، للواقعية السياسية، دون الإيحاء بأن هايدغر كان واقعياً.

من شأن طبعة واقعية كهذه أن تفسح في المجال رحباً لكل من الشعر (بالمعنى الأوسع)، الفكر السياسي الكلاسيكي، التاريخ، والفطرة السليمة أو البداهة. إنها صيغة واقعية سياسية متجلية بقدرٍ أكبر من الوضوح في كتابات ما قبل سقراطية، توسيديديس، ماكيافيلي، ونيتشة بدلاً من مؤلفات أفلاطون، هوبز، سبينوزا، وهيغل. إنها معادية للتنظير ومناوئة للميتافيزيقا وتصر على الحاجة إلى استخلاص «العِبَر» من التاريخ وأفعال الرجال والنساء الملموسة بدلاً من الانشغال بتركيب «نماذج» لسلوك البشر واستيلاد الاستنتاجات منها. لابد لهذه المحصلّة، حتى لو كانت شبه صائبة، من أن تساعد، بصرف النظر عن عوائق معينة، على وضع هايدغر على شاشة رادار التفكير السياسي الدولي الواقعي[٢].

٧/٢- النظرية والممارسة: من التفكير الأكاديمي إلى هايدغر

على الرغم من أن العلاقة بين النظرية والممارسة هي أحد الموضوعات النظرية الأخطر في العلاقات الدولية، نادراً ما تم تحليل هاتين العبارتين المفتاحيتين وتحميلهما معنييهما الدقيقين. ومن الشواهد مقالة المراجعة المنشورة في ١٩٩٦ لوليم واليس. فإضفاء الصفة المفهومية على دور النظرية في العلاقات الدولية بوصفها نظرية منطوية على «التفاعل بين العمل النظري ونظيره التجريبي، بين المفاهيم والأدلة، يشكل» كما نكتشف «لبّ العلم الاجتماعي»[٣]. قد يبدو هذا باعثاً على ما يكفي من الطمأنينة إلى أن نبادر إلى إثارة بعض الأسئلة الشائكة حول ما يعنيه واليس بعبارة «العمل النظري والعمل التجريبي»، بله الإتيان على ذكر «المفاهيم والأدلة». هو لا يصارحنا. والصعوبة المترتبة على ذلك فيما يخص فهم النظرية والممارسة لم تمرّ مرور الكرام بل كانت لافتة لأنظار المعلقين. يشكو ستيف سميث قائلاً: «يرتكب واليس خطأً أساسياً في تمثيل العلاقة بين النظرية والممارسة»[٤].

فلنسلّم بحكم سميث ومنطقه ! يدور السؤال الثاني حول ما إذا كان سميث متوفراً على بديل يؤمن بأنه علاقة «صحيحة»، «صائبة» أو «مسوّغة التأكيد» بين النظرية والممارسة. الجواب إيجابي ويمكن الاهتداء إليه في خطاب يعود إلى ٢٠٠٣ يزودنا فيه بما يمكن عدّها روايته الخاصة لقصة هذه العلاقة[٥]. يقول

سميث إنه يتمنى أن يدافع عن «نظرة إلى النظرية تراها مؤسِّسة للممارسة... أنا أرى الفعاليتين مترابطتين»[٦]. ولكن ما معنى قولنا- إن النظرية والممارسة «مترابطتان»؟ من المؤكد أن المرء لا يستطيع حسم المسألة ما لم يفكك كلمة «مترابطتين» الأمر الذي، للأسف، لا يُقْدم عليه سميث. فإلى أين من هنا؟

مع أن سميث لا يلمح إلى كَنْت، فإن خطابه (يحمل) عدداً كبيراً من العناصر الكنتية. ربما نستطيع، إذاً، أن نكوّن فكرة أفضل عن نوايا سميث من النظر إلى منبعه الواضح في تصوّر كَنْت الشهير للنظرية والممارسة، لأنه، خلافاً لسميث، يرى لا **كيف** تكون النظرية والممارسة مترابطتَين وحسب، بل **ولماذا** أيضاً. ففي **نقد العقل العلمي**، يجادل كَنْت أن العقل النظري والعملي مندمجان في «معرفة واحدة»[٧]. ثمة إشارات نصيّة أخرى إلى مثل «وحدة العقل» هذه يمكن العثور عليها في أبحاث كنت الرئيسية الثلاثة. على صعيد التفسير السائد كان كنت يرى وجود فوائد مميزة لإخضاع ما هو عملي لما هو نظري[٨]. **أولاً**، بترجيحها لكفة العقل التأملي على كفة نظيره العملي، تضمَنُ وحدة العقل تجريد ما هو عملي من إمكانية مناقضة أية نتائج للعقل النظري. **ثانياً**، عندما يحاول العقل النظري تحقيق وحدة العقل النظري والعملي، ثمة إمكانية تنظيم معطيات تجريبية في هيكل نظامي لمعرفة تجريبية. **ثالثاً**، وحدة العقل توفر إمكانية توظيف نوع من المبدأ الغائي سبيلاً لفهم التقدم التاريخي. و، **رابعاً**، من شأن أولوية الإيمان أن تُمكِّن المرء من إضفاء معنى على فرضيات ميتافيزيقية ذات علاقة بوجود الرب، بالخلود، وبالحرية. هذا الملمح الأخير لنظرة كنت إلى النظرية والممارسة هو الذي يستدعي الانتباه لأنه يضطلع بدور محوري في رفض هايدغر لنظرة كنت إلى النظرية والممارسة. من المهم أيضاً أن نلاحظ أن نظرة كنت المرجِّحة لكفة الإيمان تنم عن عدم حصول فكرة سميث عن تأسيسية النظرية والممارسة على تأييد كنت أو، بمقدار ما يستطيع المرء أن يقول، أي فيلسوف رئيسي آخر. في الحدود الدنيا، يبقى سميث بحاجة إلى توفير رواية مؤيدة لموقفه.

ومن منطلق نظرة بديلة مستمدة، آخر المطاف، من أرسطو، نستطيع أن نتصدى لمناشدة ذات نتيجة معكوسة لعملية التنظير عبر تبني وجهة نظر أداة عملية مباشرة بعيداً عن سائر الاعتبارات النظرية. لأسباب كثيرة ينطوي فصل النظرية عن الممارسة وجعل الثانية أثقل وزناً من الثانية على قيمة. **أولاً**، يندرج الأمر في خانة الفلسفة المغادية للأساسيات، المعادية للميتافيزيقا بمقدار ما يقول إننا أحرار عملياً بمعنى لا يتطلب أي عطف على مزاعم وجودية أو ميتافيزيقية. **ثانياً**، لا يجعل تركيز الأخلاق على مسائل تأملية، تخمينية مجردة ذات طبيعة فلسفية، بل على القضايا العملية لما يجب القيام به. لا بد لهذا من أن يكون جذاباً بالنسبة إلى صانعي القرارات السياسية ممن يتخذون مواقف ذرائعية أساساً، ولكنهم يبقون، مع ذلك، متزايدي الرّغبة في معرفة التصرف الصائب الذي يمكن تبنيه، عبر كل «الصخب» الناجم عن حشد الأصوات المتضاربة الحادة.

غاية هذه الاعتبارات هي إثارة السؤال التالي: هل نستطيع أن نجترح ما هو أفضل من تصور سميث التأسيسي للنظرية والممارسة؟ قد يرى المرء، كما فعل هايدغر المبكر، أن تصوراً أرسطوطاليسياً معدلاً للنظرية والممارسة هو بالتحديد ما كان مطلوباً بديلاً من تصور كَنْت المحصَّن ميتافيزيقياً للنظرية والممارسة. وثمة ما يرجِّح كفَّة هذه النظرة. إلا أن محاولة هايدغر الانتشالية، الإنقاذية جاءت متضاربة مع العالم في صيغة هيمنة تكنولوجية مطردة التزايد. علينا، على أي حال، قبل سرد هذه القصة الفلسفية، أن نمتلك فكرة أوضح عن التصور الأرسطوطاليسي للنظرية والممارسة، أو، **للثيوريا** و **البراكسيس**، كما سأشير إليهما أكثر الأحيان تأكيداً لأصلهما اليوناني. النقطة الجديرة بالتأكيد هي أن هاتين الكلمتين تتوسطهما ثلاث كلمات أخرى هي **تخنة**، **بويزيس**، **وفرونيزيس**. وهذه الكلمات الخمس يجب فهمها من منطلق منظور هايدغر الخاص، مع التذكر الواضح لا للصعوبة التي عانى منها هايدغر لإنجاز مشروعه الإنقاذي وحسب، بل ولكيفية رده عليها أيضاً. ولفهم الأمر نحن بحاجة لقدر أوّلي وجاهز من الإدراك لمعاني هذه الكلمات كما أدركها هايدغر.

ثيوريا : تأمُّل أو «ملاحظة نقية». كانت الأولوية في فكر أرسطوطاليس **للثيوريا** نظراً لمكانتها تأملاً نقياً وإن لم تنطوِ أولويتها على قدرة التصرف ذاتياً. تعين على نشاطها أن يُفهم، بالأحرى، معطوفاً على المفاهيم المتوسطة التي تحد **الثيوريا** ذاتها بها في تثبيت أولويتها، أي على مفاهيم **التخنه**، **البراكسيس**، **والبويزيس**. وبالنسبة إلى هايدغر لا تلبث **الثيوريا** أن تصبح، في ظل الهيمنة التكنولوجية، أداة لهيمنة **التخنه**، بعيدة كل البعد عن الفعالية شبه الإلهية التي أضفاها أرسطو عليها[٩].

براكسيس: **البراكسيس** بالنسبة إلى أرسطو هي فعالية لا غاية لها سوى الفعالية ذاتها. والعلاقة بين **الثوريا والبراكسيس** لم تكن تعارضاً بسيطاً لأن أرسطو يرى نشاط التنظير **براكسيساً**، بل وأسمى آيات **البراكسيس** في الحقيقة[١٠]. وعلى النقيض من النزوع نحو إضفاء صفة التعالي على **الثيوريا**، كان مشروع هايدغر قائماً على العمل لترسيخ تعالي **البراكسيس**، إذا جاز التعبير.

تخنة: مثل **الفرونيزيس** التخنة صيغة من صيغ الفعل الإنساني، صيغة تتركز على الإنتاج ما يجعلها شكلاً من أشكال المعرفة المعتمدة على غايتها أو **تيلوسها**. بالنسبة إلى هايدغر لم تكن **التخنه** في اليونان القديمة فعالية صنع أو إنتاج مجردة وحسب؛ كانت أيضاً عملية إخراج الحاضر، الموجود، من ظلام الكتمان والطمس. غير أنها، في عصر الهيمنة التكنولوجية، لا تلبث أن تقترن **بالثيوريا** ثم تقفز ثنائية **الثيوريا- التخنه** المتعانقة من عملية الإحداث إلى نوع آخر من الكشف، تحديداً، إلى عملية التحدي التي تنقض على سائر الأشياء الأخرى للاستخلاص، التخزين، والتوظيف وفقاً لما يتطلبه النظام[١١].

بويزيس: **البويزيس** عند أرسطو تعني نشاطاً يستهدف غاية مختلفة عن النشاط نفسه. هي ليست ما تُعَنْونه كلمة «شعر» الإنجليزية؛ هي مرتبطة، بدلاً من ذلك، بالإحداث نمطاً من أنماط الكشف. وهذا يتناظر مع نوع الكشف المميز للحِرَف القديمة كما لما يحدث في الطبيعة. وبهذا الوصف نجدها متناقضة تناقضاً ملحوظاً مع نمط **الثيوريا - التخنه** للكشف، ما يطلق عليه هايدغر اسم

«عملية التحدي والمساءلة». يتمثل أحد مشروعات هايدغر بإثبات صواب الحقيقة والمعرفة الشعريتين. قد يكون هذا أحد الأسباب الكامنة، بالنسبة إلى هايدغر، وراء اضطلاع **البويزيس** بدور مركزي بوصفها «القوة المُنْقذة»، أي القوة القادرة على الحيلولة دون هيمنة «جوهر» التكنولوجيا على الكوكب.

فرونيزيس: تتم ترجمة هذه الكلمة إلى عبارة «حصافة» أو «حكمة عملية» باللغة الإنجليزية. هي صيغة عملية للكشف مثلها مثل **التخنه والبراكسيس**. يراها أرسطو القدرة على التقاط حالات ملموسة يتعين علينا فيها التصرف، التقاط الهُنا والآن، التقاط الوضع اللحظي أو الآني. إنها إحاطة عملية بوضع معين بكل ما ينطوي عليه من خصوصية. تمكِّننا فعالية **الفرونيزيس** (الحصافة)، بنظر هايدغر، من رؤية ليس (الآن) من الوضع وحسب، ليس ما ينبغي عمله وكيف وحسب، بل وأساس الأمر الذي قضى بذلك[١٢].

مع أن هذه كانت مفاهيم أراد هايدغر توظيفها لبناء أنطولوجيا علمية، فقد بات يلاحظ أن قدرتها على الإمساك بالعالم المدوّم حوله متزايدة الإشكالية. لم يكتفِ الأمر بتحدي أي أنطولوجيا علمية، بل تجاوزه أيضاً إلى تطلب مراجعة جذرية لجملة المفاهيم نفسها.

٣/٧- تضاؤل الثيوريا، البراكسيس، والفرونيزيس

مقابل تعاظم التخنه والبويزيس

١/٣/٧- هايدغر المبكر (الأول) حول النظرية والممارسة

كان هايدغر المبكر يرى إحدى مهماته المفتاحية متمثلة بالحاجة إلى إعادة صوغ أفكار لأرسطو بعبارات نقدية منسجمة ومتناغمة مع فرضيات حقبتنا، حقبة التكنولوجيا، أو «عصر الصورة العالمية»، كما كان يحلو لـــ هايدغر أن يسميها أحياناً بقدر أكبر من اللباقة، مزاعمها، ونزعاتها الثقافية[١٣]. حسب قراءة هايدغر، قامت ميتافيزيقا ديكارت بتدشين حقبة مختلفة، مميزة، حقبة بات فيها باراديم المعرفة موجوداً لا في العلم الحديث بمقدار ما هو موجود في ما من

شأن جل تصورات العلاقة بين العلم والتكنولوجيا أن تطلق عليها اسم وصيفته (وصيفة بارادايم المعرفة)، أي «التكنولوجيا الحديثة». وكما يرى هايدغر، فإن ديكارت أزاح حواجز مهمة عن مسار طريقة تفكير فنية، نوع من التفكير اعتقد ديكارت أنه متفوق كثيراً على التفكير الإغريقي من حيث قدرته على تحسين الوضع أو الشرط العملي للجنس البشري. انطوت ميتافيزيقا ديكارت على الحدود القصوى الممكنة من عمليات البناء والتركيب أو المزاوجة[١٤].

تعين على التخمين أو التنظير في «عصر الصورة العالمية» أن يغدو خادماً «مفيداً» لغايات «عملية» ومدفوعاً باتجاه التحكم بالطبيعة. من المعروف على نطاق واسع أن هذه الفكرة واردة في القسم السادس والأخير من **خطاب المنهج** (حديث الطريقة، حسب ترجمة د. عمر الشارني - المنظمة العربية للترجمة) لديكارت. يتحدث ديكارت هنا عن إمكانية تحصيل معرفة «مفيدة» جداً في الحياة، معبِّراً عن الأمل في امتلاك القدرة على اكتشاف «فلسفة عملية» تمكِّننا من معرفة «ما للنار، الماء، النجوم، السماوات، وسائر الأجرام الأخرى في محيطنا من قوة وأفعال... وصولاً إلى صيرورتنا، إذا جاز القول، أسياداً للطبيعة»[١٥]. فالحاجة إلى توظيف المعرفة النظرية في خدمة **التخنه**، ومساواتها بـــ «ما هو عملي» شديدة الوضوح. لم تعد **الثيوريا** تُعد غاية بذاتها، إدراكاً ورصداً مباشرين للكون والطبيعة، بل تعين عليها أن تصبح وسيلة يستطيع البشر توظيفها لـــ «يجعلوا» من أنفسهم أسياداً للكون - كما لو أن هذه السيادة نفسها قابلة للإنتاج والتصنيع عن طريق المعرفة الجديدة المحصَّلة.

يُدرج هايدغر عواقب موحية معينة لانبثاق «عصر الصورة العالمية» (أو «عصر الهيمنة التكنولوجية» كما ندعوه نحن) في مقال له بعنوان «المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا»[١٦]. يقوم هايدغر هنا بقراءة ديكارت بوصفه الفيلسوف الذي تولى بناء مجمل صرح الميتافيزيقا الغربية من ألفها إلى يائها، التي تتمثل سمتها الأهم بالبنية التي يسميها هايدغر عملية «التأطير» (غستل *Gestell*). وعملية التأطير هذه تنطوي على جمع «أشياء» من داخل أفق كشف معين وتحويلها إلى «موارد» جاهزة للتسليم والاستهلاك المباشرين. حتى البشر

يصبحون موارد مجردة. فالتأطير يحول كل شيء إلى «احتياط ثابت [*Berstand*]» عرضة للإحصاء، للاستهلاك، أو للتخزين في خدمة أي غرض تكنولوجي مهما كان. فمبدأ التأطير الميتافيزيقي الطاغي يتولى تشكيل جميع ملامح الحياة الحديثة – الأعمال، الحكم، الإدارة، الطب، الجامعات، اللغة، وما إلى ذلك؛ هو «يهدد الكائن البشري بإمكانية» قيام **التخنه**، بوصفه الجوهر الوحيد لعصر الهيمنة التكنولوجية، بالتأسيس لصيغة الكشف الوحيدة المتوفرة للبشر، على الرغم من إفقار الوجود الإنساني(١٦). مع ظهور تصور التأطير الميتافيزيقي، تعرض التصور الأرسطوطاليسي **للثوريا والبراكسيس** لقدر جذري من التغيير. باتت النظرية (**لا الثيوريا**) تتحرى الواقع وتؤمنه بوصفه احتياطاً ثابتاً، جاهزاً للتوظيف، شاء أم أبى، من قبل العِلْم – الفن. ومن الجهة المقابلة يتم إبدال **البراكسيس** بأهواء ديكارت، أحاسيسه، وأذواقه كما هي موصوفة في كتاب **لي باسيون دولام** [*les passions de l'âme*] (**انفعالات النفس**) لديكارت(١٧). وبنظر ديكارت، تقوم أذواقنا بدفعنا إلى التحرك حين نتصورها مصادر ضرر أو نفع بالنسبة إلينا. بعبارة أخرى، تمسك المصلحة الذاتية بزمام الأمر بوصفها معيار الفعل الإنساني. لا يعود **للثيوريا** أو **البراكسيس** أي دور تلعبانه في تحديد أبعاد لعبة الأضرار والمنافع.

تحول **الثيوريا** مصحوب بصعود هيمنة **التخنه**. ينتمي الأمر إلى قوة ممنوحة للبشر لاستبصار جوانب من العالم ضمن حدود معينة – وهذا يساعدهم على تنظيم مظهر الأشياء سلفاً، على فرض شكل معين على أشياء مادية. فحين يتمكن البشر في ظل الحداثة من تحرير أنفسهم كي يصبحوا أسياد شرف للكون، لا يعود غريباً أن تحاول قُدْرة البشر هذه على إظهار الكيانات باطراد ترسيخ ذاتها وتأكيدها، إثبات وجودها، إذا جاز التعبير. الاندفاع الدائم نحو الأمن والتوسع باتجاه الخارج للسيطرة على كل ما يعترض السبيل اندفاع يتعذر كَبْتُه. في عصر الهيمنة التكنولوجية. تتمخض ثنائية **الثيوريا– التخنه** عن نمط مختلف نوعياً من المعرفة بالمقارنة مع نظيريهما المنفصلين القديمين. بالنسبة إلى أرسطو كانت **الثيوريا**، سواء بوصفها تأملاً مجرداً أم بوصفها صيغة

البراكسيس الأعلى، فعالية جديرة بالآلهة، في حين كانت **التخنه** مقدرة أيضاً بأعلى القيم طالما هي مؤهلة لـــ «الاستيلاد» من الخفاء. غير أن وظيفتهما، عندما تكونان مترابطتين نظرياً في عصر الهيمنة التكنولوجية، تُختزل إلى عملية «تحدٍ مقتحم» حيث العناصر، بما فيها البشر، خاضعة ومحكومة بأن تكون رصيداً في بارادايم تكنولوجي واسع. فتدمير جوهر استخدام التكنولوجيا الحديثة **للثيوريا- التخنه** كان أحد مشروعات هايدغر المركزية.

ولكن ما الذي يحصل، بعد ذلك، لكل من **البراكسيس**، **الفرونيزيس**، **والبويزيس**، التي عدها أرسطو، بوصفها جميعاً، طرائق كشف، أشكالاً من المعرفة؟ **البراكسيس** كله يشير، بنظر أرسطو، إلى ما بعده، نحو شيء يتجاوزه أو يفوقه، إلا أن هذه الغاية القصوى تبدو كما لو كانت غريبة عن **البراكسيس**، غير محققة في أي فعل محدد بوصفه فعلاً. وبالفعل فإن **البراكسيس** لا يمكن أن يكون غاية بذاتها إلا إذا لم يكن مستهدِفاً في المقام الأول أية غاية محددة، بل متطلعاً إلى الخير الأسمى كله لصالح البشر. ومع أن **البراكسيس** «وسيلة» لهذه الغاية القصوى، فإن الغاية نفسها لا تقرر سلفاً ماهية الفِعل المناسب المطلوب في أية مناسبة محددة. يبقى الفعل المحدد الذي تم اختياره متوسطاً بالتأمل الذي يتولى تقدير الفعل الأفضل الذي يمكن اعتماده في ضوء الوضع وانطلاقاً من معرفة الخير المطلق. إلا أن **البراكسيس** بوصفه شكلاً بديلاً للكشف التقني بات مطموساً عملياً في عصر الصورة العالمية. فالموضوع ليس حتى وارداً في مقال هايدغر المنشور عام ١٩٥٣ بعنوان «المسائل المتعلقة بالتكنولوجيا». وما إذا كان هايدغر مؤمناً بأن ثنائي **الثيوريا** - **براكسيس** قد أذاب **البراكسيس** كلياً، أم أنه عَدَّ اختفاءَه عاقبةً أُخرى من عواقب زوال الميتافيزيقا ليس كلي الوضوح.

ثمة مصير مشابه ينتظر **الفرونيزيس**. عند أرسطو يحتل **الفرونيزيس** مرتبة أعلى من **التخنه** لأن **التخنه** هذا يستهدف غاية بما يبقيه على الدوام في خدمة شيء خارجه، في حين أن النشاط الذي يتطلع إليه **الفرونيزيس** يؤسس لغاية بذاتها. في **الفرونيزيس** تكون المعرفة موجهة نحو **الفرونيموس**، شخص الحكمة

العملية. و**الفرونيزيس** معرفة مضبوطة على إيقاع البشر في فرادتهم كما في وجودهم الجماعي جنباً إلى جنب. وبمقدار ما يخص حالات خاصة، ينطوي على حكم، على خيار مدروس، وعلى تفكير عميق، يكون تركيز **الفرونيزيس** الأول على نوعية الحكمة المحصلة عبر خبرات عميقة مع أصناف مشابهة من الحالات. غير أن **الفرونيزيس** هو الآخر مجرور خداعاً إلى نظام التأطير الأمر الذي قد يكون أحد أسباب عدم رؤية هايدغر له ترياقاً لهيمنة التكنولوجيا.

قد يظن المرء أن **البويزيس** متوفر على إمكانية تجنب التأطير لأنه، بوصفه الكشف المتعامل مع ما هو جميل، لا عملي ولا نظري. هايدغر بالذات يوحي بهذا قبيل نهاية مقال «المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا» حيث يقول: «ذات زمن كان إحداثُ الحقيقة في الجميل يُدعى **تخنه**. و**بويزيس** الفنون الجميلة كان يدعى **تخنه**. في اليونان، لدى انطلاق عملية تقرير مصير الغرب، حلَّقَتْ الفنون في السماوات العليا لملكة الكشف الممنوحة لها»[١٩]. وعلى الرغم من أن **البويزيس** ليس مذاباً في بوتقة التأطير، فإنه يخاطر بأن يصبح شاذاً، غريباً عن الهيمنة الراهنة للتكنولوجيا كلياً. ومع ذلك فإن هايدغر يعتقد، كما سنرى، أن من شأن **البويزيس** أن يصبح، عبر الإصغاء إلى أنّات انفعالات شعراء المآسي المتوترة، «القوة المنقذة» للغرب.

قبل النظر في هذا الأمر علينا أن نرى فحوى أُطروحات هايدغر حول ما يطلق عليه اسم المصير الكوكبي للغرب، أي مستقبل نظرية السياسة الدولية. بنظر هايدغر كان نيتشه قد تنبأ بوضوح، بنهاية الميتافيزيقا والمصير الكوكبي المرتبط بها، بوصفهما «تتويج العصر الحديث»[٢٠]. لدينا في فكرة «إرادة الإرادة» – تقديس إرادة فرض السيادة على كل ما يمكن فرضها عليه – عند نيتشه مطلباً ذاتياً ملزماً لرَوْز كل شيء وترتيبه بعيداً عن التاريخ وبمعزل عن التكنولوجيا. يرى هايدغر أن من شأن إرادة الإرادة ألا تبدو «فوضى كوارث كما هي بالفعل»؛ إلا أن عليها، مع ذلك، «أن تُشَرْعِنَ نَفْسَها، في جميع الأحوال. وهي بصدد هذا المسعى، «تبتكر» إرادة الإرادة كلاماً عن «رسالة»، هدف

يخرج من رحم « (القَدَر)، تسويغاً لإرادة الإرادة» [٢١]. ذلك هو المنعطف الذي تدخل منه السياسة في الصورة، أي السياسة بمعنى إرادة كوكبية، سياسة بوصفها قوة- سلطة، سياسة «واقعية». مع عدم تأييده لهذا النوع من السياسة، أقدم هايدغر بالتأكيد على إضفاء ما يكفي من الوزن على قيمتها الوصفية والتفسيرية. ولعل الأهم من ذلك هو أن كتابات هايدغر اللاحقة أمكن تفسيرها على أنها مشيرة إلى طبعة لاإنسانية، معادية للميتافيزيقا، من الواقعية السياسية. لدى قيامهم بأخذ نقد هايدغر النافذ للنزعة الإنسانية مأخذ إيديولوجيا قد يرغب الواقعيون السياسيون التأمليون، حاذين حذو هانس مورغنتاو في هذا الشأن (انظر لاحقاً)، أن يتعاملوا مع ما لدى النزعة الإنسانية اللاميتافيزيقية من مبادئ حميدة ونافذة أخلاقياً.

غير أن من السهل أن نرى أنه لن تكون ثمة رسالة واحدة مطوَّرة لتسويغ إرادة الإرادة، بل حشد من الرسائل بالأحرى. وفي مواجهة هذه الحقيقة الحتمية، من شأن نوع من الصراع أن ينشب «بين أولئك الممسكين بزمام السلطة وأولئك الذين يتطلعون إلى مثل هذا الإمساك»؛ من شأن عالم يكون فيه الصراع على السلطة في كل زاوية أن ينشأ؛ ومن شأن السلطة نفسها أن تكون «القضية الحاسمة»[٢٢]. والصراع بين من هم في السلطة ومن يسعون إلى الإمساك بها «صراع كوكبي غير قابل للحسم بالضرورة»[٢٣]. لماذا هو غير قابل للحسم؟ ذلك لأن المسألة المتعلقة بالعلاقة بين الكيان (الوجود) والكيانات (الوجودات) باتت، بنظر هايدغر، منسية إلى درجة أنها صارت في انكفاء وغياب حاسم فيما يخص عملية تكشف التاريخ والفكر الغربيين[٢٤]. الحروب الأهلية، سباقات التسلح، عملية اختزال الإنسان إلى «المادة الخام الأهم»، هذه كلها كانت تعني «التخلي عن الوجود (الكيان)»[٢٥]. وعلى الرغم من أن هايدغر يعترض على زعم هيغل القائل إن هذه المعاناة والآلام كلها قد لا تكون إلا نقطة صغيرة في بحر تاريخ الميتافيزيقا (إلا لطخة على شاشة رادار تاريخ الميتافيزيقا)، فإنه يلوِّح بأفق ما لصيغة تكشف بديلة يطل عبر نافذة التفكير و**البويزيس** (الشعر). تعالوا أولاً نعاين «قوة الإنقاذ» لدى **البويزيس**، تاركين التفكير إلى القسم اللاحق.

٧/٣/٢- اكتشاف الشعر المأساوي

يبدو أن عاملين اثنين دفعا هايدغر إلى الالتفاف نحو **البويزيس** والمأساة (التراجيديا) أسلوباً للجم روح التكنولوجيا: إخفاقه الكارثي في صَوْغ فهم أرسطوطاليسي أنموذجي مقنع **للثيوريا** و**البراكسيس** في خطابه العمادي بعنوان: «تأكيد الذات لدى الجامعة الألمانية»(٢٧)، ونوع من الاعتراف المتزايد بالمخاطر التي من شأن أي **ثيوريا- تخنه** غير مكبوح أن يجرها خلفه. وجراء تغييب **البراكسيس** و**الفرونيزيس** في غياهب النسيان نتيجة الهيمنة التكنولوجية، يلوذ هايدغر **بالبويزيس** - بالعلاقة بين قرض الشعر والتفكير، بين الاستشعار وإعمال العقل - لكسر الروابط اللاحمة بين **الثيوريا** و **التخنه** وما يجره ذلك من خطر. ولهذا الخطر وجهان. **أولاً**، ثمة خطر احتمال فوز الفهم التكنولوجي للوجود بقدر كبير من النفوذ بما يفضي إلى فصل البشر عن أنماط البوح الأخرى، الآن وفي المستقبل. **وثانياً**، هناك خطر أن يؤدي تركيزنا الكثيف على المواصفات العملية التي تنطوي عليها وتجسدها التكنولوجيا إلى تجاهل طابعها نمطاً من أنماط البوح. قد يكون **البويزيس** قادراً على اختزال مثل هذين الخطرين لأنه موقع ممتاز لإنتاج وتحليل واقع، لا بوصفه صرحاً دائماً، لأن صروحاً كهذه ليست موجودة، بل، بالأحرى، بوصفه مكاناً سيتيح لنا فرصة الاقتراب أكثر من معنى الوجود، فرصة الإمساك بالوجود بما سيفضي إلى تغيير نمط العلاقات بين البشر، التقاليد، وفضاء الجماعة المؤتلفة. فالاستشعار يهدي إلى معرفة حقيقة الإنسان، حقيقة الشعب، وحقيقة دولة المدينة (البوليس) لأنه يميط اللثام عن ذلك النوع من العوالم حيث ستظهر هذه «الأشياء» وتتبدى. بالنسبة إلى هايدغر لا يلبث **البويزيس**، إذاً، أن يصبح الأداة المناسبة لاستحضار قدر أكبر من عمق التفكير حول هذه الأمور مقارنة بما كان ممكناً توفره في أية نمطية قائمة على ثنائي **الثيوريا- تخنه**. وهذا القدر الأكبر من عمق التفكير يغدو ممكناً نتيجة كشف النقاب عن الحقيقة الشعرية في **آنتيغون** سوفوكليس.

في **مدخل إلى الميتافيزيقا** (١٩٣٥)، يحلل هايدغر القصيدة الغنائية التي تؤديها الجوقة من مسرحية **آنتيغون** صيغة من صيغ **الثيوريا- تخنه** فثمة اندفاع

شغوف لمعرفة الذات وتمكينها من احتلال موقع سلطة في العالم[٢٨]. يقدم القصيدة في سياق تأملاته حول تاريخ الفلسفة الغربية سلسلة تنويعات على وتر ميتافيزيقي وحيد، إدراكاً لعملية تنصيب العقل فعلاً تتويجياً للفكر. يقول هايدغر إن «الهدف الفعلي» لهجومه هو استقطاب «الوجود والتفكير» الذي يشكل «التوجه الأساسي لروح الغرب»[٢٩]. فالتفكير والوجود، لدى فهمهما فهماً سليماً، مترابطان ترابطاً لا ينفصم أحدهما من عن الآخر، بنظر هايدغر. يمكّننا الشعر من إدراك الوجود أسلوبَ بوحٍ وكشف، شيئاً طارئاً في صراع مطرد مع قوى مدومة حولنا. في الشعر يتجلى العالم عالماً بما يوفر إمكانية رؤية نمط الكشف الطاغي في العصر التكنولوجي مجرد نمط كشف محتمل واحد فقط. يبادر الشعر إلى استحداث نمط آخر بمقدار ما يوفر إمكانية بروز وعي أشمل لفهم الوجود الذي يعيش فيه البشر. ونمط الكشف أو البوح الشاعري يتجلى بأكثر صوره حِدَّةً في التراجيديا (المأساة) الإغريقية ولاسيما في **أنتيغون** سوفوكليس.

تصوير البشر في ١٩٣٥ أقوياء، عنيفين، ماكرين، وغريبين أو شاذين، قبل كل شيء، متناغم مع صورة هايدغر لطغيان الثيوريا- تخنه في إطار هيمنة تكنولوجية محتومة تاريخياً باستثناء ناحية واحدة: لا يستطيع الإنسان الهروب من التذبذب الدائم للسلطة- القوة المتزايدة المتناقضة، للبناء والهدم، الذي ينتهي حتماً بالموت. خلافاً لصورة تملق الذات التي يتوفر عليها الإنسان عن نفسه من داخل حدود الهيمنة التكنولوجية، تتولى قصيدة الجوقة الغنائية مهمة تأكيد مأساة (تراجيديا) المأزق المزدوج، أي الرغبة الكامنة في النضال من أجل بلوغ الأحادية التي تُدمَّر، حين تنجح.

لإماطة اللثام عن مدى تحول هايدغر في الأفكار عن دولة المدينة (البوليس) وطبيعة البشر، من الأفضل أن نبادر إلى معاينة قراءة هايدغر وتفسيره **لأنتيغون** في ١٩٤٢[٣٠]. يحتفظ هايدغر هنا بقراءة **الثيوريا- تخنه** الأبكر لقصيدة الجوقة الغنائية ولكنه يحوّل التركيز نحو السطرين الأول والأخير من القصيدة. منطوقاً من قِبَل شيوخ طيبة يقول السطر الأول: «لقد مُلِئَ العالم بالمعجزات، ولكن لا أشد إعجازاً من الإنسان». مفتاح فهم هذا البيت كامن في

التقاط فكرة أن «جوهر» الشاذ كامن في كونه «غير أليف»، أي، غير قابل للانتساب إلى **دولة المدينة** (البوليس) ما لم تتوفر إمكانية تقديم منطلقات تبرئة قوية، على الرغم من أن الشاذ موضوع في خانة الرهيب، القوي، والمقيم. سيظهر أن هذا الفهم للألفة ذو أهمية معتبرة حين يقوم هايدغر بتحليل البيت الأخير من القصيدة الغنائية. غير أننا ندرك سلفاً أن في الأمر مناشدة للتراجيديا (للمأساة) تفعل فعلها. فما يجعل وضع البشر على هذا المستوى من المأساوية هو أن شذوذهم ينطوي على قدر محتوم من الخطر، **أولاً**. أما السبب **الثاني** وراء تصوير عدم الألفة تراجيدياً فهو، بالتحديد، أن الناس الذين يحاولون أن يكونوا في جميع الأمكنة والقيام بكل الأعمال، يجدون أنفسهم آخر المطاف عاجزين عن فعل أي شيء ذي معنى.

يحاول هايدغر تحسين الوضع المأساوي عن طريق جمع رواية «شاعرية» لقصة البشرية إلى رواية لقصة **دولة المدينة** (البوليس) بوصفها مسقط الرأس الأساسي. بنظر هايدغر، تقوم التراجيديا السوفوكليسية بإلقاء الضوء على حقيقة أن الناس يضطرون أحياناً لأن يتطرفوا مُسهمين في التعجيل بسقوطهم عبر تعرضهم للطرد إلى خارج حدود **دولة المدينة**. غير أن هذه الأخيرة تبقى مع ذلك المأوى التاريخي للبشر. والفكرة الأساسية لأغراضنا هي أن البشر لا يمكن فهمهم فهماً صحيحاً بوصفهم مجموعة أشياء مخزّنة، موارد قابلة للاستنفار والتوظيف في مشروع السيادة على الأرض، طوال بقائهم مفهومين على أنهم «غير أليفين»، مستعدين للمخاطرة بكل شيء. ليسوا كيانات يمكن التقاطها والتحكم بها عبر العمليات الحسابية المتأنية.

والآن يكتشف هايدغر أن هذه القراءة تبدو متضاربة مع فحوى البيت الأخير من القصيدة الغنائية والذي يتحدث عن قيام شيوخ طيبة بطرد أنتيغون من مدينتهم و«مسقط رأسهم»، وهو رفضٌ ينطبق بالتأكيد على آخرين لم تتم تسميتهم ممّن عُدّوا «غير جديرين» **بدولة المدينة**/مسقط الرأس. إذا كانت **دولة المدينة**، كما يوحي هايدغر، هي لملمة الذات الأصلية الداعمة للتنوع بين أفرادها، وإذا كانت أنتيغون حقيقة الإنسانية اليونانية، فعلى أي أساس يتوجب

حرمانها من حق الوصول إليها؟ بأية سلطة مرجعية يعتزم الشيوخ استبعادها (هي أو أي من أمثالها)؟ بما أن على البشر أن يكونوا شاذين، غريبين، مثل آنتيغون، يحق لنا أن نسأل الشيوخ: «أليسوا هم أنفسهم بشراً؟»، إلا أن هايدغر يشير إلى أن الألفة تبقى، آخر المطاف، وجهاً مهماً من أوجه الحياة الجماعية - المشاعية. التشوش حول التناقض الكامن في القصيدة الغنائية ناشئ، برأي هايدغر، لأننا نحاول فهم الأمر من منطلق نوعية معرفة مناسبة **للتخنه**، أي، صيغة معرفة لا بد لكل شيء فيها من أن يكون «معلناً».

برأي هايدغر توحي الكلمات الختامية للقصيدة الغنائية باثنتين من صيغ الاتصاف بعدم الألفة، صيغة سليمة وأخرى غير سليمةٍ. أولئك الذين يستهزئون، عن وعي، بأساليب **دولة المدنية** ولا يكترثون بها يجب أن يُطردوا، غير أن أشخاصاً استثنائيين مثل آنتيغون، باتوا، دونما قصد، «غير أليفين» عبر رغبتهم في أن يبقوا أوفياء لتصورهم للوجود، يمكن إعفاؤهم من عقاب الطرد. يوحي هايدغر بأن ليس ثمة أي جواب حاسم بكل بساطة، وينبغي ألا يكون. بالمقابل هناك شيء غير ملتبس، ألا وهو الحقيقة الشعرية. الحديث عن وإظهار «قُدرة البشر على أن يتحلوا بالألفة»، بالطريقة المطلوبة «جديران بالاستشعار بأسمى المعاني»[٣٢]. ومن المنطلق نفسه تتولى آنتيغون، لأنها تجسد عملية التحلي بالألفة عبر صيرورتها غير أليفة، تمثيل تراجيديا (مأساة) أن يكون الإنسان إنساناً. كذلك هي تلفت النظر إلى الطابع السياسي العميق للدراما المأساوية بمقدار ما يتعلق الأمر بمسألة من يحق له الانتماء إلى دولة **المدينة** ومن ينبغي استبعاده، وعلى أي أساس.

كما تشير الفقرة الأخيرة هناك ما هو أهم، بنظر هايدغر، من مجرد الترجمة الصحيحة لقصيدة سوفوكليس، تحديداً، لما إذا كان ثمة أية صيغة كشف تتجنب الكشف التكنولوجي وعملية التحدي المرتبطة به. من الواضح أن هايدغر يرى ذلك. خلافاً للمعرفة العلمية التي تسود عصر الهيمنة التكنولوجية، يشكل الشعر أسلوباً للوصول إلى الطبيعة الأصلية للحقيقة مع الاهتداء في الوقت نفسه إلى غير المنطوق. فالشعر، أقله الشعر الجاد، لا يمكن التفكير به بمعزل عن

حدوث الإخفاء واللاإخفاء إضافة إلى ارتباطه بقول الحقيقة الذي يُبْرِز غير المألوف والخارق ويظلل في الوقت نفسه ما هو عادي وما نظن أنه كذلك»[٣٣]. على هذا الصعيد نجد أن صيغة معرفته تتفوق على ما يستطيع ثنائي **الثيوريا- تخنه** أن يجعله متوفراً. في الشعر تتكشف التراجيديا بوصفها قريبة من الوجود وفي صراع دائم مع ألوان اللاوجود[٣٤]. مفهوماً على هذا النحو يستطيع الشعر أن يفتحِ مساراً جديداً في داخلنا، مفضياً إلى فهم أشمل للوجود الذي نعيش قربه بما يمكننا من توجيه اهتمامنا نحو بناء جماعات حيث يكون العنف محتمل اللجم، وإن لم يتم استئصاله كلياً[٣٥].

غير أن سؤالاً يُطرح حول مدى إيمان هايدغر بأن من شأن **البويزيس** (الشعر) أن يكون قادراً على إدامة طريقة كشف بديلة بما يوفر إمكانية حقيقية لعدِّه «القوة المنقذة» بالنسبة إلى الغرب. للنظر في هذه المسألة نجدنا بحاجة إلى التوجه نحو مقالة هايدغر «رسالة في الإنسانية» التي تعيد **الثيوريا** و**البراكسيس** إلى إطار يشمل كلاً من **البويزيس** و**التخنه**.

٧/٤- «رسالة في الإنسانية»: رحيل الثيوريا والبراكسيس وصعود «التفكير»

مقالة هايدغر الشهيرة بعنوان «رسالة في الإنسانية»، تلك التي نُشرت للمرة الأولى في ١٩٤٩، تشكل مسمار العجلة الذي يجمع تأملاته حول كيفية التحرر من الصيغ الأبشع للانتماء الإثني وإمكانية الانتقال من نظرة متواطئة ميتافيزيقياً إلى الإنسانية نحو تصور أكثر نُبلاً للبشرية[٣٦]. من اللافت حقاً أنه ينجح في هذا مع التلميح في الوقت نفسه إلى طَبْعة أكثر تأملية للواقعية. ففي منتصف المسار وحرصاً منه على بقاء الطرفين في مكانيهما، يقوم هايدغر باجتراح فهم «تفكير» يواكب نظرته المنعشة إلى **البويزيس** مع العمل في الوقت نفسه على تسجيل تضاؤل **الثيوريا** و**البراكسيس**. وعند نهاية الخط من شأن مشروع هايدغر اللاحق أن يُستَعْرَض بوصفه مسعى لإحلال التفكير و**البويزيس**

محل مفردات **ثيوريا**، **براكسيس**، **وفرونيزيس** في قاموس أرسطوطاليس بغية الاهتداء إلى بديل **للثوريا – تخنه**. ما إذا كان التفكير **والبويزيس** سيتمكنان من تحقيق النجاح في بلوغ هدفهما المتمثل بتدمير جوهر التكنولوجيا، روح التكنولوجيا، سؤال معلق، إلا أنه سؤال بالغ الأهمية بالنسبة إلى نظرية العلاقات الدولية نظراً لتسليطه الأضواء على المفاهيم التي يجب تمييزها وبأية عواقب بالنسبة إلى علاقة البشر مع الهيمنة التكنولوجية الكوكبية(٣٧).

ليست «رسالة في الإنسانية» إلا رداً على سلسلة أسئلة جان بوفريه التي تَرْجَمَتْ عدداً كبيراً من مؤلفات هايدغر إلى اللغة الفرنسية. يتعلق لبّ هذه الأسئلة بمدى إمكانية إدامة الإنسانية في مواجهة الهولوكوست وأهوال الحقبة النازية الأخرى. تنطلق أسئلة بوفريه من فرضية وجود عدد كبير من العواقب السلبية لجملة الممارسات اللاإنسانية في دنيا الفن، الثقافة، والسياسة، تلك الممارسات التي يجب تجنبها. ولكن كيف يستطيع المرء أن يصادق على ما قد يميل عفوياً إلى وصفه بـــ «تقصير» في الإنسانية؟ هل ستتولى المقررات الجامعية ترميم الوضع؟ هل ستقوم مظاهرات الشوارع بتعزيز التفكير والتطبيق الإنسانيين؟ ماذا عن الفلسفة؟ هل هي الحل؟ أم أنها، بمعنى من المعاني، جزء من المشكلة؟ جواب هذا السؤال الاستفزازي يتوقف، بنظر هايدغر، على كيفية توصيف الفلسفة. إذا نظرنا إليها بالطريقة التقليدية بوصفها مساوية، إلى هذا الحد أو ذاك، للميتافيزيقا، فإنها عندئذ جزء كبير حقاً من المشكلة برأي هايدغر. أما إذا رأينا الفلسفة، بالمقابل، محرَّرة من الميتافيزيقا، فإنها «تفكير» وهي، إذاً، جزء من «الحل». وحين يُفهم التفكير على هذا النحو، نجده يضع حداً لفهم **ثيوريا** دائبة على خدمة ميتافيزيقا إنتاجية؛ وعندئذ يمكن أن يقال، بحق، إن التفكير «يفتح آفاقاً أخرى»(٣٨). سأجادل **أولاً** أن «الفلسفة بوصفها ميتافيزيقا، (أو «الفلسفة») تتفرع، بالنسبة إلى هايدغر إلى أصناف مختلفة من الإنسانية، أصناف لم يتم قط بلوغ أهدافها المضمرة والمعلنة(٣٩). غير أن هايدغر لا يحظر إمكانية التوصل إلى تصور نبيل و«مثالي» تماماً للإنسانية، على الرغم من أن أهداف أية نزعة إنسانية تتكشف عن كونها أوهاماً دوغمائية. وسأجادل، **ثانياً**،

أن التفكير، مرتبطاً **بالبويزيس**، ينجح، لأن الفلسفة موشكة على الإفلاس، بنظر هايدغر، في فتح أفق معين لإنجاز إنسانية أرقى مع العمل، في الوقت نفسه، على توفير بديل ناجح **للثيوريا – تخنه**.

يثير هايدغر مسألة مدى فائدة الحفاظ على «الإنسانية» بوصفها كلمة، وهذه مرتبطة بمسألة ما إذا كنا نستطيع حسم المادة التي تتألف منها إنسانية الإنسان. عنوان الإنسانية، بنظر هايدغر، رَحْبٌ: يضم خمسة أنماط تاريخية. يأتي هايدغر على ذكر: طبعة ماركس «الاجتماعية» للإنسانية؛ تمييز المسيحية بين إنسانية الإنسان وإنسانية الحرب؛ **هوموهيومنيتاس** جمهورية روما؛ **الهومورومانوس** في عصر النهضة؛ والوجودية السارترية. وما الخطأ الذي يراه هايدغر في هذه أو أية صيغة أخرى من صيغ الإنسانية التي يمكن أن تظهر إلى الوجود فيما بعد؟ إنه، بكل بساطة، كونها «متفقة جميعاً» على محتوى ما هو إنساني. وبما أن جميع النزعات الإنسانية تطرح فهماً ثابتاً لحشد كبير جداً من القضايا عبر التاريخ والثقافة، فإنها غير مقنعة ودوغمائية، وهذا أسوأ. والدوغمائية هذه تنشأ لأن «كل نزعة إنسانية إما متجذرة في إحدى الميتافيزيقيات أو يجري تحويلها هي نفسها إلى قاعدة لواحدة منها»[٤٠]. وللسبب نفسه، ليست كل ميتافيزيقا، بدورها، إلا «نزعة إنسانوية». لذا فإن ما يستوعب الجميع هو النزوع الدوغمائي حيث «النزعة الإنسانية تتولى، في تحديدها لإنسانية الإنسان، لا طرح الأسئلة حول العلاقة بين الوجود وجوهر الكائن البشري وحسب بل وحتى عرقلة السؤال عبر عدم التعرف إليه أو فهمه»[٤١]. تكمن المفارقة، إذاً، في ابتعادنا أكثر عن بلوغ ما هو إنساني كل ما مُنحت النزعة الإنسانية قدراً أكبر من الحرية في تحديد ما هو إنساني.

بالنسبة إلى هايدغر، كانت جمهورية روما الأولى على صعيد تعريف النزعة الإنسانية إذ وضعتها في خانة مفهوم «حيوان مفكر». [حيوان ناطق]. ومع أن هذا قد يبدو حميداً إلى درجة كافية، فإنه تمخض عن اقتضاء نوع من الوضوح فيما يخص مسألة ما تقوم عليه النزعة الإنسانية وضوحاً غير مبرر كلياً. يسارع هايدغر إلى تسليط الضوء على أن التعريف، رغم أنه ليس زائفاً

بحد ذاته، «مشروط بالميتافيزيقا»[٤٢]. إنه يسأل عن الكيانات ولكن ليس عن الوجود (الكيان)؛ يطرح تصوراً معيناً للحياة ويسلّم بأن البشر إن هم إلا كيان واحد بين كيانات أخرى. ويزعم هايدغر أننا إذ نفعل هذا «سنكون قادرين دائماً على الإدلاء بشيء صحيح حول الكائن البشري، حول الإنسان»[٤٣]. غير أن الثمن باهظ لأننا نقوم عملياً بـ «هجر الكائن الإنساني تاركينه لملكوت **الأنيماليتاس** (عالم الحيوانات) الجوهري وإن لم نساوه بالوحوش». مثل هذا «الطرح»، بنظر هايدغر، «هو أسلوب الميتافيزيقا». فنحن حين نفكر بالبشر بوصفهم منتمين إلى الصنف الحيواني، إنما ننحرف عن التفكير بهم بوصفهم منتمين إلى ما هو إنساني[٤٤].

من شأن القول عن «رسالة» هايدغر إنها تتحدث عن نزعة معاداة – إنسانية شاملة ألاّ يكون صحيحاً، باعتقادي، رغم كل ما قيل. فالمشكلة الفعلية مع النزعة الإنسانية الدوغمائية هي، بالنسبة إلى هايدغر، أن جميع تجلياتها السابقة، المحددة بالميتافيزيقا، ظلت مجبرة على تحديد ماهية البشر عبر مقارنتهم بحيوانات لاإنسانية (غير بشرية)[٤٥]. إلا أن هذه هي المقاربة الخطأ كما يقول هايدغر. يضيف هايدغر أن «الجسم البشري شيء مختلف جوهرياً عن أية عضوية حيوانية»[٤٦]، بما يشير إلى أن هايدغر يرى أن «النزعة الإنسانية معترض عليها لأنها لا تضع إنسانية (هيومنيتاس) الكائن الإنساني على درجة كافية من العلو»[٤٧]. فـ «الإيديولوجيات» المختلفة المشار إليها قبل قليل زاخرة بأحكام عما هو إنساني «لاتزال بعيدة عن اكتشاف الكرامة الحقيقية المناسبة للكائن البشري، للإنسان»[٤٨]. يجد هايدغر أن هذه العواقب غير قابلة للاستساغة ما قد يدفعه إلى تأييد التخلي عن كلمة «الإنسانية»، آملاً في أن يفضي ذلك إلى غرس التفكير التأملي ودون استثارة أية صرخات منددة بـ «اللاإنسانية» أو «الوحشية البربرية»[٤٩]. ما إذا كانت استراتيجية هايدغر ستصل إلى مرادها يبقى خلف مدى هذا الفصل. ما يهم هنا هو أن هايدغر ليس مقتنعاً، بوضوح، بأننا ملزمون، حتى في عصر الهيمنة التكنولوجية، بأن نفكر بالكائنات البشرية، بالبشر، بوصفهم موارد كما كان من شأن المرء أن يفعل لو

كانت الميتافيزيقا الإنتاجوية مطلقة اليد، متحكمة. مازالت إمكانية معينة للتفكير بالكائنات البشرية، بالبشر، بطريقة نبيلة و«مثالية» باقية. غير أن على الفلسفة، إذا أردنا صوغ ممارساتنا، أن تنتهي. ولكن ما السبيل إلى تحقيق ذلك؟

بمعنى معين، لا حاجة لفعل أي شيء لأن هايدغر يجادل في الـــ «رسالة» كما في عدد من المؤلفات الأخرى بما فيها، تحديداً، **نهاية الفلسفة**، قائلاً إن الفلسفة بوصفها ميتافيزيقا موشكة على الوصول إلى غايتها (ترمينوس آدكوم). للفلسفة بهذا المعنى جذور في أفلاطون وأرسطو ثم ما لبثت أن تقدمت بفضل جهود ديكارت، لايبنتز، وكنت بين آخرين. غير أن عملية **إتمام** الفلسفة أصبحت أطروحة مكشوفة للمرة الأولى في عبارة هيغل، «ميتافيزيقا المعرفة المطلقة روحاً للإرادة»[٥٠]. إلا أن الفلسفة **نفسها** لم تُستكمل فعلياً إلا مع نيتشه. أما ما يحل محل الفلسفة في هذا العصر -عصرنا- فهي الأنتروبولوجيا التي لا تلبث أن تصبح «فريسة مشتقات الميتافيزيقا، أي الفيزياء بأوسع المعاني، التي تشتمل على فيزياء الحياة والإنسان، فيزياء البيولوجيا والسايكولوجيا. وبعد صيرورتها أنتروبولوجيا، فإن الفلسفة نفسها تفنى»[٥١]. ومع ذلك «ليس التفكير هو الآخر منتهياً، إنه بصدد الانتقال إلى بداية جديدة»[٥٢]. من المؤكد أن التفكير، حين يخفق في فك ارتباطه بجوهره، شبيه تماماً بـــ «فلسفة متممة أو مكتملة«، أي مشروع أجوف بليد، «مسألة غرف صف دراسي، وهاجس ثقافي لاحقاً»[٥٣]. وفيما العلوم «اصطناعية»، يدور التفكير قريباً من «حقيقة الوجود أو الكيان»، الذي هو، بالنسبة إلى هايدغر، أسمى ألوان النشاط في عصر الميتافيزيقا الإنتاجوية.

في مواجهة التفكير الميتافيزيقي يسوق هايدغر **التفكير التذكُّري**. وهذا التفكير التذكري لا يكتفي بـــ «الانتماء إلى الوجود» بل و «يصغي إلى الكيانات (أشكال الوجود)، أيضاً»[٥٤]. والتفكير المفهوم على هذا النحو متوفر على قابلية احتضان «جوهره بأسلوب قَدَري» وفي شكليات معينة هو قادر على احتضان «شيء» أو «شخص»[٥٥]. يقول هايدغر «التفكير الموعود لم يعد فلسفة، لأنه يفكر على نحو أكثر أصالة من الميتافيزيقا»[٥٦]. وليس التفكير هذا وريثاً جديراً للفلسفة وحسب، بل هو مؤهل أيضاً، وهذا أهم على هذا الصعيد، لدفعنا إلى

التفكير بالإنسان، بالكيان البشري، في تناقض بالغ العمق مع الحيونة اللاإنسانية. لا شك أن هذه إشارات مجردة إلى ما يستطيع التفكير المحرر من التقنية أن ينجزه لأن أية رواية شاملة لا يمكن حسمها عند هذا المنعطف. وأي تفسير من هذا القبيل مقرون بالتوصل إلى **الوضوح** الذي لا ينشأ إلا عندما يتم التغلب على الميتافيزيقا. وعبارة «التغلب» هذه لا تعني الإجهاز على شيء ما كما لو كان المرء يستطيع أن يزيح شيئاً جانباً مرة وإلى الأبد للشروع من جديد. لعل التغلب هو نوع من رفض الاستمرار في التباهي بجملة الأجوبة التقليدية، والخضوع، إذاً لتحكمها. إنه أحد المعاني التي تمكّن التفكير من «فتح آفاق أخرى».

هاكم الآن سؤالاً مفتاحياً: ما الذي سيحصل للمفاهيم الأرسطوطاليسية التي حاول مشروع هايدغر الأصلي تجديد حياتها؟ لا يقدم هايدغر أي جواب قاطع عن هذا السؤال في الـــ «رسالة». إلا أنه يوحي بأن الهيمنة التكنولوجية اختزلتْ **الثيوريا والبراكسيس** حتى نقطة التلاشي بما يستدعي التفكير بهما من منطلق نظرية وممارسة على التوالي حيث تكون هاتان الكلمتان المترجمتان مشحونتين بمعنيين مختلفتين بامتياز عن معنيي أصليهما اليونانيين. كان أرسطو، مثلاً، يرى **الثيوريا والبراكسيس** متمخضين، في **الأخلاق النيكوماخية** (أخلاق نيكوماخوس)، عن وصفات حول أسلوب العيش. أما النظرية والممارسة فتبدوان، بالمقابل، عميقتي الغوص والغرق في الميتافيزيقا الإنتاجوية بما يبقيهما عاجزتين عن تزويدنا بأية ريادة حول مثل هذه المسألة ذات الأهمية البالغة. التفكير هو الخيار الثالث. محرراً من التقنية ليس التفكير هذا نوعاً من الانسحاب إلى الفهم الإغريقي (المتعذر عيشه أو اختباره من جديد على أي حال) ولا هو «سقوط في هاوية النظرية والممارسة الاختزالية»(٥٧). من المؤكد أن التفكر يتكشف «فعلاً» و «نحن نروز الأفعال بإنجازات **البراكسيس** اللافتة والناجحة»(٥٨). في الوقت عينه، التفكير «يتفوق على **البراكسيس** كله»(٥٩). كذلك «يتجاوز» التفكير «التأمل كله» بالمعنى الأرسطوطاليسي **للثيوريا**، «لأنه يهتم بالنور» الذي يشترطه **الثيوريا** ليتمكن من «العيش والتحرك»(٦٠). على صعيد «الإنجاز غير المهم» لعملية ترجمة «كلمة الوجود غير المنطوقة إلى لغة»، من الواضح أن التفكير يوسّع **الثيوريا**

والبراكسيس. لعل هذا هو السبب الواضح الكامن وراء قُدْرَة هايدغر الواثقة على قول إن «التفكير ليس نظرياً ولا عملياً، كما ... ليس اقتراناً لشكلي السلوك هذين»[٦١]. إلا أن هذا لا يعني أن لا علاقة للتفكير بـــ «السلوك النظري والعملي»، مع تذكر أن «السلوك» تعبير مشتق من **الكينونة والزمن** وربما كان المقصود هو شَحْنُه بمعان قلقة ذات توجه إنساني تُجاري «المسعى المناسب» بدلاً من معان سياسية ضيقة أو متوترة.

٥/٧- نحو واقعية أكثر التصاقاً بالتأمل

افترضوا أننا نسلِم بدعوى أن مزاعم هايدغر الإيجابية هي مزاعم طوباوية أنموذجياً، كما أعتقد أن علينا أن نفعل. هل ثمة مع ذلك مزيَّة إيجابية ما في تصور هايدغر للتفكير و**البويزيس**؟ مؤمن أنا بأن هناك مثل هذه المزيَّة وهي متمثلة بتمييز الفن بين طوباوية حميدة وأخرى خبيثة. إذا عرّفنا «الطوباوية الخبيثة» بأنها التفكير الميتافيزيقي **بالثيوريا والبراكسيس** المتمخض عن «توجيهات مطبقة على حيواتنا الفعالة» فإننا نكون، بقطع النظر عن النظريات والإيديولوجيات، متورطين في إلحاق الأذى بكيانات إنسانية، ببشر[٦٢]. والطابع المثالي للهدف لن يفعل شيئاً لوقف تطفل الميتافيزيقا الإنتاجوية وعواقبها المهلكة بالنسبة إلى حيواتنا. أما «الطوباوية الحميدة» فلا تزعم، بالمقابل، أن مُثُلاً جديرة في عقائد مقترحة يمكن، بل يجب، بلوغها، من منطلق ما نعرفه عن العالم ومركزية الذات في سايكولوجيا الإنسان. تكمن قيمتها في محاكاة تأملات ومساعدتنا على التأمل حول المستقبل البعيد حيث سيكون العالم وسايكولوجيا الإنسان قد تغيرا جذرياً. والطوباوية الحميدة ليست «حميدة» لأنها مستمدة من تصور **للثوريا والبراكسيس** اكتسب طابعاً إرشادياً، بل لأن تأملاته ستنبئنا عما ليس ممكناً بالفعل في أي مستقبل قد نكون على علم به. وعلى أساس تمييز الفن هذا بين الطوباويتين الحميدة والخبيثة، نرى أن محاولة هايدغر الفعالة الرامية إلى إذابة **البويزيس** (الشعر) والتفكير في بوتقة واحدة هي بكل تأكيد «طوباوية حميدة».

غير أن هذا ليس هو كل شيء؛ فما إن يتم وضع الطوباوية الحميدة في سلة واحدة مع الأطروحات الرئيسية الثلاث المتابعة في هذا المقال - أطروحات تدميرية التكنولوجيا، استحالة الإجهاز على المأساة (التراجيديا)، والعجز عن التوفيق بين النظرية والممارسة - حتى نكون قد قطعنا شوطاً على طريق تأمين التأييد والدعم لإحدى الطبعات التقليدية للواقعية السياسية. قد يبدو الأمر مداً لأفكار هايدغر إلى ما بعد ما هو معقول إلى أن يعترف المرء بأن أية إضافة تتم عن أن هايدغر كان يتبنى وجهات نظر واقعية لا تتم. الزعم هو ذلك المختلف والمعقول أكثر الذي يقول إن الأطروحات التي قمنا باستكشافها تضفي قدراً من الوزن على مدى قابلية الواقعية السياسية التقليدية للتطبيق. وهذه الواقعية هي واقعية تمتد جذورها إلى توسيديديس، واقعية تم نقل أفكارها المركزية قدماً وصولاً إلى عصرنا عبر مؤلفات ماكيافيلي، هيغل، نيتشه، راينهولد نيبور، وهانس جي مورغنتاو، بين آخرين كثيرين. ونظراً لافتقارنا إلى المجال الكافي لمعاينة علاقة جميع هؤلاء المفكرين بفكر هايدغر، سنكتفي بإلقاء بعض الضوء على الارتباط بين هايدغر والواقعية السياسية التقليدية كما فهمه مورغنتاو، متذكرين أن من شأن لا أوجه الشبه وحسب بل ونقاط الاختلاف والتباين أيضاً أن تتمخض عن مسالكِ جديدة في دنيا الفكر الحقيقي الأصيل.

مثله مثل هايدغر، يشير مورغنتاو إلى التأثيرات الخبيثة لا للعلم **بحد ذاته**، بل لـــ «التكنولوجيا بوصفها تطبيقياً»، تلك التأثيرات التي «تهدد بتدمير الإنسان وبيئته الاجتماعية والطبيعية عبر الحروب» وهي تقوم، على أي حال، بـــ «تدمير البيئة الاجتماعية والطبيعية التي تجعل الحياة السليمة والمتمدنة أو المتحضرة ممكنة»[٦٣]. يضاف إلى هذا (وعلى نحو يذكر بهايدغر)، أن التكنولوجيا، بوصفها علماً تطبيقياً، تعرض عواقب مدمِّرة لا بالنسبة إلى ما هو «خارجي» في حياة الفرد وحسب، بل وفيما يخص ما هو «داخلي« أيضاً. وهذا يحدث عبر «تدمير مجال الحريّة الداخلية»؛ استقلال الإنسان وتحكمه بشروطه يتعرضان لقدر بالغ القسوة من الضيق حين تقوم التكنولوجيا بتقويض «تحكم الإنسان بمصيره وحركاته»[٦٤]. ليست التكنولوجيا كما يظن كثيرون، على ما

يبدو بوضوح، «بضاعة مجانية». حتى عند الالتزام بالانضباط الضروري المفروض من قبل السلطة المركزية، من شأن التكنولوجيا أن توظف من أجل «شل النظام وتعطيله». غير أن المفارقة هي أن الفرد لا يستطيع أن «يؤكد ذاته بوصفه فرداً إلا عبر التوظيفات السلبية للتكنولوجيا مثل أعمال التخريب. وإلا فإن الفرد ضحية قليلة الحظ لجملة هذه التطورات التكنولوجية والإمكانيات السياسية»[٦٥]. وفي مثل هذا الوضع - وضعنا نحن- ليس ثمة شيء اسمه قرار دون خسائر. بالنسبة إلى مورغنتاو، وإلى هايدغر قبله، لا يتوفر العلم بوصفه علماً على أي جواب عن سؤال الأسلوب الواجب اعتماده لحماية العالم من التدمير بالأدوات التي يوجدها العلم[٦٦].

صحيح أن هذا وضع واحد يجعل العالم مأساوياً ولكنه ليس الوضع الوحيد. فالمأساة طاغية في الحياة الحديثة. وحول هذا الأمر فإن مورغنتاو يتفق هو الآخر مع هايدغر. ففي كتاب **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة**، يرى مورغنتاو أن السياسة (بأوسع المعاني الممكنة) مأساوية بالضرورة[٦٧]. السياسة مشروطة باستخدام القوة وهذا يؤدي إلى جعل السياسة شريرة. إذا مثّلنا أندادنا من البشر فإننا نتورط بالضرورة في أفعال لاأخلاقية وإذا رفضنا تمثيلهم بنوع من الضلال النبيل فإننا نبقى «خطاة». بنظر مورغنتاو «ليس ثمة أي برج عاجي بعيد بعداً يكفي لتوفير الحماية من الذنب الذي يغوص فيه الفاعل والمتفرج، الظالم والمظلوم، القاتل والضحية غوصاً لا فكاك منه». على الرغم من أن النبلاء يحتقرون السياسة «بوصفها ملكوت الفساد بامتياز»، فإنهم يبقون، بوصفهم أطرافاً سياسية، بحاجة إلى «إخضاع» أنفسهم «لحضور الفساد المتمادي في سائر التحركات السياسية»[٦٨]. من المؤكد أن تفسير مورغنتاو للمأساة مختلف تماماً عن تفسير هايدغر لها، ولكن أوجه الشبه ليست عديمة الأهمية بنظر واقعيي السياسة التقليديين ملتمسي التأييد لطَبْعات جديدة من نظرتهم المفضلة.

وعلى أي حال فإن الاختلاف الرئيسي بين هايدغر ومورغنتاو يكمن في تصوريهما الخاصين للنزعة الإنسانية. يحلم هايدغر، كما رأينا من قبل، بهزيمة

الميتافيزيقا والنزعة الإنسانية، اللتين تركزان، معاً، على الوضع أو الشرط الإنساني، بهدف تطوير نظرة إلى الكينونة (الوجود) تقاوم الخضوع للعقل البشري. وهكذا فإن هايدغر أصر على «مقاومة مفتوحة لـــ «الإنسانية»، وفي هذه المقاومة بالتحديد، أو هكذا آمن هايدغر، كان من شأن المرء أن يمتلك القدرة على التعالي على عصر التكنولوجيا وفهمها أنتروبولوجي المركزية للوجود (الكينونة)[٦٩].

هنا بالضبط يحصل افتراق مورغنثاو عن هايدغر، رغم أنه لا يبوح صراحة باسم هايدغر هدفاً له. بوصفه إنسانياً، يزعم مورغنثاو أن «مستقبل العلم مشروط بمستقبل الإنسان وقابليته لإيصال ما يعرفه»[٧٠]. إلا أن ذلك ليس هو المغزى الوحيد، إذ يظهر في كشف حساب مورغنثاو أن «مستقبل الإنسان متوقف، آخر المطاف، على نفسه هو. فمع أنه لا يستطيع أن يعيش دون روابط اجتماعية مع آخرين من البشر، فإنه هو وحده، في عزلة تأمله المستقل، يقرر مستقبله بوصفه إنساناً»[٧١]. خلافاً لهايدغر، أنكر مورغنثاو إمكانية ظهور أية إنسانية جديدة؛ وأية بداية جديدة ليست إمكانية فعلية للإنسانية. من شأن التسليم بحدود للعقلانية أن ينجح، بنظر مورغنثاو، في إعادة تآلفنا مع تراث النزعة الإنسانية والمقاومة التي دأبت باستمرار على إبدائها ضد المزاعم اللاشرعية للنزعة العلمية، التي كان هايدغر أيضاً شديد المعارضة لها. إلا أن مورغنثاو، خلافاً لهايدغر، يعزو سيطرة العلوم المنهجية والنزعة العلمية التي تنتهجها إلى **هجر** التراث الإنساني والتخلي عنه بدلاً من انتصاره[٧٢]. منظوراً إليها من هذه الزاوية، تبدو النزعة الإنسانية خياراً جاذباً لواقعيي السياسة التأملية. فما يؤسس للمعرفة في المدرسة الإنسانية يمكن تحريه، بالنسبة إلى مورغنثاو، في مفهوم **بيلدونغ** – التشكيل، الثقافة، التعليم. وفي الثقافة الإنسانية عبارة **بيلدونغ** [*Bildung*] تعني الطريقة الإنسانية الفريدة لتطوير نزعات منتمية سلفاً إلى ما هو إنساني ولكنها بحاجة إلى رعاية مطردة. وفي غياب **البيلدونغ** – التشكيل – ليس ثمة إلا القليل من الأمل في توصل البشرية إلى معرفة حدودها فتبادر إلى اجتراح التواضع المطلوب لامتلاك تصور واقعي تأملي للسياسة الخارجية، ليس أقله في عصر صيغ ذاتية الإلزام للهيمنة التكنولوجية. أو مؤمن أنا بهذا.

٦/٧- خلاصة

كان هايدغر يرى أن أية محاولة لإضفاء معانٍ دائمة على مفاهيم النظرية والممارسة محكومة بالإخفاق. وهذا منطبق بكل قوة على مشروع كنت القائم على إعطاء النظرية والممارسة تعريفين مرشحين للاستخدام عبر الزمن وفوقه. وفكرة كَنْت عن النظرية مشروطة، كما تمت الإشارة من قبل، بوجود الرب، بالخلود، وبالحرية؛ وهذه مزاعم ميتافيزيقية باراديمية (أنموذجية-إرشادية) يرفضها هايدغر بوصفها عاجزة عن التقاط القوى النافذة والفاعلة في عصر الهيمنة التكنولوجية. فالمفاهيم، بنظر هايدغر، ليست ثابتة ولا هي سرمدية؛ إنها طارئة وسياقية (قرينية). وهذا يفسر لا سبب رؤية هايدغر لأية محاولة، بما فيها محاولته الخاصة السابقة، لإحياء مفاهيم أرسطو «الفلسفية« المركزية، محاولة خاطئة أساساً وحسب، بل وسبب اعتقاده بأن تصميم كنت على تثبيت معان لمفاهيم وكلمات كان هو الآخر تصميماً خاطئاً بالقدر نفسه من الحسم. لا بد للكلمات والمفاهيم من «مجاراة» التاريخ والسياق.

إذا كان خطابنا العام الذي يفيد بأن هايدغر ما لبث أن اعترف بأن مشروعه الأصلي المتمثل بإحياء مفاهيم أرسطو المركزية: مفاهيم **الثيوريا**، **البراكسيس**، **البويزيس**، **التخنه**، و**الفرونيزيس** شائخاً ولَّى زمانه على نحو يبعث على اليأس جراء الهيمنة التكنولوجية المتزايدة، فإننا، إذاً، في مواجهة مأزق. ذلك لأن من شأن أي مسعى، مثل ذلك الذي بذله سميث لإعادة صوغ النظرية والممارسة من منطلقات كَنْتية، سيُعد حتماً، باعتراف أو دونه، جزءاً من ميتافيزيقا إنتاجوية، ومقرونة، إذاً، بالنزعة الإنسانية الإيديولوجية. غير أننا لن نكون، إذ نتوصل إلى مثل هذا الاستنتاج، مشرعنين وجهة نظر هايدغر اللاميتافيزيقية، المستندة، كما هي فاعله، إلى ما يبدو بالتأكيد حشداً معيناً من الآراء الغريبة والغامضة نيابة عن التفكير بوصفه بديلاً كوكبياً من النظرية

والممارسة. يتمتع مفهوم هايدغر لـــ «التفكير»، على أي حال، بمزايا بسبب ما ليسه من ناحية وما قد يمكنه أن يفعل من ناحية ثانية.

مفهوماً، بوصفه نوعاً من التفاعل مع «السلوك النظري والعملي»، ليس التفكير مشروطاً بـــ «الفعل» بمعنى فرض أخلاق معينة، مؤسسة سياسية محددة، أو نوع من التحرك ولو على نحو غير مباشر. للتفكير أهمية عظيمة، ليس فقط لأنه يذكّرنا بأن الوجود هو قَدَر التفكير وبأن ذلك القَدَر تاريخي(٧٣). ما يتعين على المرء أن يفعله، حسب اقتراح هايدغر، هو ألا يكون مقرراً **قَبْلياً** بل من داخل سياق تاريخي. صحيح أن التفكير معطوف على النشاط السياسي ولكن فقط بمقدار ما يساعد على تطوير **إيثوس** (نظام أخلاقي) تغدو فيه جدارة السؤال عما ينبغي القيام به في إطار سياق تاريخي محدد مكشوفة ومعلنة.

ما إذا كان نمط تفكير جديد منسجم مع هذه المنطلقات ممكناً ليس واضحاً على الإطلاق. مع ذلك، يجب تذكُّر أن التفكير لا يكتفي بإدارة وتوجيه النضال ضد جوهر التكنولوجيا. يرفده **البويزيس** (الشعر) الذي يفرض، كما يقول هايدغر في «المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا» «سيطرة كاملة في الفنون الجميلة، في الشعر، وفي كل ما هو شاعري حاصل على عبارة **بويزيس** عنواناً له»(٧٤). ففي «رسالة في النزعة الإنسانية» يرى هايدغر أن «تراجيديات (مآسي) سوفوكليس ... تبقي على **الإثوس** (الأخلاق) في بياناتها بقدر أكبر من الأساسية بالمقارنة مع محاضرات أرسطو في (الأخلاق)»(٧٥). ومع ذلك فإن فكرة قدرة التفكير و**البويزيس** (الشعر)، مهما كانت قيمتها، على كبح الهيمنة التكنولوجية تصدم المراقبين بوصفها خيالية متطرفة. على السطح، تتولى الفكرة، بالفعل، إجبار سذاجتنا على الظن بأن ظواهر مثل الانتشار غير القابل للتنبؤ للإنترنت، فرط التعاظم التاريخي للتكنولوجيا العسكرية، والخطر المرعب للانتشار النووي، ناهيك عن الأهوال التكنولوجية المستقبلة التي تنتظر أدوارها، يمكن لجمها بمقولتَي (أو حماقتَي) التفكير و**البويزيس** (الشعر)

الهايدغريتين. وبقراءة أكثر تعاطفاً يستطيع المرء أن يأملِ في أن أخلاقاً جديدة كلياً مازالت ممكنة، أخلاقاً قد توفر فرصة تكنيس «لؤم الغضب وخبثه» وصولاً إلى سيادة «التعافي العام» في سائر مجتمعات البشر المتآلفة. إذا كان كل ما ينجزه المرء متمثلاً بتساؤل طاغ، ملحاح، ومطَّرد، فإنه يكون قد قطع شوطاً بعيداً على طريق بلوغ الجوهري من الأهداف الهايدغرية. لا يتعين على المرء أن ينتظر عالماً شجاعاً جديداً حتى يضفي محتوى على تطلعاته نحو عالم أفضل من الذي نعيش فيه الآن. ليست هذه مثالية ولا هي «طوباوية خبيثة أو باطلة»؛ إنها ومضة الأمل الساطعة المنبعثة من واقعية قائمة على التعاطف والتراحم.

الهوامش

١- إيمانويل كنت، «في المثل الدارج: «قد يكون هذا صحيحاً في النظرية، لكنه لا ينطبق على الممارسة»، في هانس رايس (محرراً)، **كتابات سياسية** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩١)، ص: ٦١-٩٢.

٢- العقبات المشار إليها نوعان: نَصيّة وسياسية. فيما يخص الأولى ثمة الصعوبة الحقيقية لفكر هايدغر، استخدامه المتكرر للتعابير الجديدة غير المستساغة، وجملة ترجمات إلى لغة إنجليزية باتت عتيقة. وبمقدار ما أحاول هنا تشجيع أكبر عدد ممكن من أساتذة نظرية السياسة الدولية على الانشغال بمؤلفات هايدغر، تعمدت استخدام ترجمات إنجليزية وتجنبت، حيثما أمكن، تعبيرات هايدغر الجديدة ولو حتى على حساب تشويه آرائه. إذا لم نستطع رؤية الغابة، فإن من غير المحتمل أن نتوفر على قابلية تمييز الأشجار النامية داخلها. أما المشكلة الثانية فهي سياسية وتستدعي قدراً معيناً من وقف مفعول نكران أن هايدغر، أحد أعظم فلاسفة القرن العشرين بالتأكيد، كان محتَمَلاً لأن يكون عضواً في الحزب النازي. إقرار هايدغر بـــ «الغباء»، كما دعاه لاحقاً، لن يكفي لتبرئته؛ غير أن هناك قليلاً من الفائدة بالنسبة إلى التفكير في أي **برهان غير مباشر (ريدكتيو آد هتلريوم** [*reductio ad Hitlerium*] الوقوع في عار الالتحاق بركب هتلر) يبقينا غافلين وعرضة للتضليل. كذلك يطيب لي أن أعترف بالعمل المبهر للويز أوديسيوس الذي ساعد أولئك المهتمين بنظرية العلاقات الدولية على رؤية مغزى كتابات هايدغر عن الموضوع. انظر مقالتيها، «على الطريق نحو أخلاق كوكبية؟ النزعة الأممية (الكوزموبوليتية)، الذاتية والآخرية الأخلاقيتان»، **مجلة النظرية السياسية الأوروبية**، ٢ (٢٠٠٣)، ص: ١٨٣-٢٠٧؛ و«الظاهراتية الجذرية، الأنطولوجيا، والنظرية السياسية الدولية»، مجلة **بدائل**، ٢٧٢ (٢٠٠٢)، ص: ٣٧٣-٤٠٥.

٣- واليس، «الحقيقة والقوة»، القِرَدَة والتكنوقراط: النظرية والممارسة في العلاقات الدولية»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٢ (١٩٩٦)، ص: ٣٠١-٣٢١.

٤- سميث، «القوة والحقيقة: رد على وليم واليس»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٢٣ (١٩٩٧)،

ص: ٥٠٧-٥١٦. لا يجوز بأي من الطرق فهم نقدي اللاحق تصويباً لواليس. على النقيض من ذلك، متفق أنا مع الخطوط الرئيسية لنقد سميث.

٥- سميث، «**العلاقات الدولية** (بأحرف كبيرة) والعلاقات الدولية: الروابط بين النظرية والممارسة في سياسة العالم«، **مجلة العلاقات الدولية والتنمية**، ٦ (٢٠٠٣)، ص: ٢٣٣-٢٣٩.

٦- سميث، «**العلاقات الدولية** والعلاقات الدولية«، ص: ٢٣٧.

٧- إيمانويل كنت، **نقد العقل العملي**، ترجمة لويس وايت بك (انديانابوليس: بوبز-مريل، ١٩٥٦)، الباب الخامس، ص: ١٢١.

٨- بولين كلاينغلد، «كنت حول وحدة العقل النظري والعملي«، **مجلة الميتافيزيقا**، ٥٢ (١٩٩٨)، ص: ٣١٤.

٩- مارتن هايدغر، **المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا ومقالات أخرى** (نيويورك: هاربر تورتش بوكس، ١٩٧٧).

١٠- أرسطو، **أخلاق نيكوماخوس** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٢٦)، الكتابان ٦ و ١٠.

١١- هايدغر، **المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا**، ص:١٤.

١٢- هايدغر، «تفسيرات ظاهراتية ذات علاقة بأرسطو» (ترجمة إنجليزية)، مجلة **الإنسان والعالم**، ٢٥ (١٩٩٢)، ص: ٣٥٥-٣٩٣.

١٣- هايدغر، **المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا**، ص: ١١٥-١٥٤.

١٤- هايدغر، **المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا**، ص: ١٤١.

١٥- ديكارت، «**خطاب المنهج** [حديث الطريقة] (١٦٣٧)»، في جون كوتنغهام، روبرت ستوتهوف، ودوغالد مردوخ (محررين)، **مؤلفات ديكارت الفلسفية** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٥)، I، ص: ١٤٢-١٤٣.

١٦- هايدغر، **المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا**، ص: ٣-٣٥.

١٧- هايدغر، **المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا**، ص: ٢٨.

١٨- ديكارت، **انفعالات النفس** (باريس: ام روبن، ١٦٧٩).

١٩- هايدغر، **المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا**، ص: ٣٤.

٢٠- هايدغر، في ديفد فاريل كريل (محرراً) **نيتشه** (سان فرانسسكو: هاربر، ١٩٩١)، III - IV، ص: ٨.

٢١- هايدغر، **نهاية الفلسفة**، (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٧٣)، ص: ١٠٢.

٢٢- هايدغر، **نهاية الفلسفة**، ص: ١٠٢.

٢٣- هايدغر، **نهاية الفلسفة**، ص: ١٠٢.

٢٤- برأي هايدغر، كلمة «*being*‘» [الوجود، الكينونة] تعني أموراً مختلفة في سياقات متباينة. لأغراضنا نحن هنا تشير الكلمة إلى ما يمنح الكيانات خصوصيتها وتميزها.

٢٥- هايدغر، **نهاية الفلسفة**، ص: ١٠٣-١٠٤.

٢٦- هايدغر، **نهاية الفلسفة**، ص: ١١٠.

٢٧- هايدغر، «تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها» ترجمة كارستن هاريس، **مجلة الميتافيزيقا**، ٣٨ (١٩٨٥)، ص: ٤٧٠-٤٨٠.

٢٨- هايدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا** (نيوهافن: ييل: نوتا بينه، ٢٠٠٠).

٢٩- هايدغر، **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص: ١٢٣-١٢٤.

٣٠- هايدغر، **ترنيمة هولدرلن «الإستر» [الملح العضوي]** (بلومنغتون: منشورات جامعة إنديانا، ١٩٩٦).

٣١- هايدغر، **ترنيمة هولدرلن**، ص: ١٠٥.

٣٢- هايدغر، **ترنيمة هولدرلن**، ص: ١٢١.

٣٣- هايدغر، «أصل العمل الفني» في **الشعر اللغة، الفكر** (نيويورك: كلاسيكيات دائمة، ٢٠٠١)، ص: ٧٢.

٣٤- جدير بالملاحظة فهم هايدغر اللاحق المفضل للكينونة (الوجود) مستمد من هيراقليط وينطوي على نوع من الصراع المفضي إلى حضور الكائنات. ومن المهم بالنسبة إلى منظري السياسة الدولية أن يقوم «الصراع أولاً بعرض وتطوير ما ليس مسموعاً، ما ليس منطوقاً من قبل، وما لم يسبق أن تم التفكير به. وهذا الصراع يديمه المبدعون، الخلاقون، الشعراء، المفكرون، ورجالات السياسة». **مدخل إلى الميتافيزيقا**، ص: ٦٥.

٣٥- هايدغر، **ترنيمة هولدرلن**، ص: ٨٢-٨٣.

٣٦- هايدغر، في وليم ماكنيل (محرراً) **علامات طريق** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٨)، ص: ٢٣٩-٢٧٦.

٣٧- دِستركسيون [بالألمانية] كلمة فنية مأخوذة من كتاب زاين اوند زايت لهايدغر وتكاد تعني ما قصده دريدا وآخرون بكلمة «تفكيك».

٣٨- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٦٥.

٣٩- لأن هايدغر لا يميز دائماً بين الفلسفة بوصفها ميتافيزيقا والفلسفة بوصفها تفكيراً، سأعمد من الآن وصاعداً إلى استخدام كلمة «فلسفة»، للدلالة على الفلسفة بوصفها ميتافيزيقا و«تفكير» للدلالة على ما سيحل محلها، برأي هايدغر.

٤٠- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤٥.

٤١- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤٥.

٤٢- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤٦.

٤٣- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤٦.

٤٤- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤٦-٢٤٧.

٤٥- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤٦.

٤٦- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤٧.

٤٧- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٥١.

٤٨- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٥١.

٤٩- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٦٣.

٥٠- هايدغر، «نهاية الفلسفة»، ص: ٨٩.

٥١- هايدغر، «نهاية الفلسفة»، ص: ٩٩، قارن هايدغر، المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا، ص: ١٥٣.

٥٢- هايدغر، «نهاية الفلسفة»، ص: ٩٦.

٥٣- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤٢.

٥٤- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤١.

٥٥- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤١.

٥٦- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٤١.

٥٧- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٧٢.

٥٨- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٧٥.

٥٩- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٧٥.

٦٠- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٧٤.

٦١- هايدغر، «**رسالة**»، ص: ٢٧٥.

٦٢- هايدغر، «**رسالة**»، ص: ٢٧٠.

٦٣- مورغنتاو، **العلم: خادم أم سيد؟ نظرات في النزعة الإنسانية** (نيويورك: المكتبة الأمريكية الجديدة، ١٩٧٢)، ص: ٣.

٦٤- مورغنتاو، **العلم** ...، ص: ٣.

٦٥- مورغنتاو، **العلم** ...، ص: ٤.

٦٦- مورغنتاو، **العلم** ...، ص: ٧٢.

٦٧- مورغنتاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٤٦).

٦٨- مورغنتاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة**، ص: ٢٠١-٢٠٢.

٦٩- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٦٣.

٧٠- مورغنتاو، **العلم** ...، ص: ٧١.

٧١- مورغنتاو، **العلم** ...، ص: ٧٢.

٧٢- على هذا الصعيد، هو يحذو حذو هانس غيورغ غادامر في **الحقيقة والمنهج**. مع أن غادامر لا يأتي على ذكر هايدغر هدفاً له (ربما احتراماً لأستاذه السابق)، من الواضح أن هايدغر هو هدفه الرئيسي.

٧٣- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٧٥.

٧٤- هايدغر، **المسألة المتعلقة بالتكنولوجيا**، ص: ٣٤.

٧٥- هايدغر، «رسالة»، ص: ٢٦٩.

-٨-

«الحوار الخفي» للواقعية

ليوشتراوس، الحرب، والسياسة

نيكولاس رنغر

١/٨- مقدمة

على امتداد تاريخ الاشتباكات السياسية الإنسانية، ظلت علاقة تلك الاشتباكات باستخدام القوة إحدى المسائل المركزية المتحدية والمُربكة لأولئك الطامحين لفهم طبيعة رباط السياسة[١]. كان ثمة أولئك، ربما أبرزهم توسيديديس في العالم القديم وكلاوزفيتز في العالم الحديث، الذين بقوا مؤمنين بأن من الممكن الاهتداء إلى مفتاح السياسة في معاينة الحروب ودراستها؛ بل كان ثمة حتى أولئك - كارل شميت يقفز إلى الذهن في السياق الحديث، وستتاح لنا فرصة العودة إليه لاحقاً - الذين يطرحون أن تجربة السياسة إن هي، أقله بمعنى معين، إلا تجربة الحرب مكتوبة بأحرف كبيرة. وكان هناك كثيرون، ربما أشهرهم تيرتوليان، إيراسموس، وتولستوي، آمنوا بأن الحرب قد تكون أكبر أخطاء البشر في ظل جميع الظروف دون استثناء. ولكن العلاقة، مهما كانت النظرة إليها، بين الحرب - مفهومة هنا بوصفها إمكانية استخدام القوة الفتاكة أو استخدامها الفعلي وحسب - والسياسة علاقة سجالية وخلافية مركزياً.

يحاول هذا الفصل إلقاء شيء من الضوء على طابع هذه العلاقة في سياق العالم الحديث. ولعل الزعم الرئيسي الذي سيتركز اهتمامي عليه هو الزعم القائل

بأن الحرب كانت، ومازالت على نحو حاسم، سمة ثابتة غير قابلة للتغيير من سمات الشرط الإنساني؛ سمة غير مرحب بها، مقيتة، مثيرة للاشمئزاز، مرعبة، مأساوية، ربما - وإن وُجد كثيرون أقروا بأنهم وَجَدوا فيها أيضاً ألوان الإثارة، النشوة، وأنبل الفضائل الإنسانية - غير أنها، في جميع الأحوال، حتمية ولا بد لنا من فهم السياسة الدولية، وربما السياسة كلها، في ضوء هذه الحقيقة. أفادنا الفيلسوف والحكيم الإغريقي هرقليط بأن الحرب «أبو جميع الأشياء»، بما أفضى إلى التعامل معها بوصفها أحد آلهة جبل أولمبوس - عصية على الترويض وبالغة الغموض والغرابة مثل الإلٰهة الأولمبية العظيمة الأخرى، أفروديت. وهذه كانت النظرة الأكثر شيوعاً عبر التاريخ (لا في أوروبا وحدها) ولاتزال متمتعة بأعداد كبيرة من المريدين المقتنعين بها.

في أدبيات النظرية السياسية والعلاقات الدولية إبان الفترة الحديثة، كانت المدرسة الرئيسية المصرة على تأكيد أن الحرب هي إحدى السمات الدائمة للمشهد السياسي الإنساني - مهما كان الشكل الذي يمكن أن تتخذه في أية مرحلة زمنية معينة - وأن علينا أن نفهم السياسة كلها، ولاسيما السياسة الدولية، في ضوء هذه الحقيقة، وقد أُعطيت عادة عنوان «مدرسة الواقعية السياسية»[٢]. وقيل على هذا الصعيد، وإن بأساليب كثيرة وبدرجات متفاوتة من الحتمية بالطبع، إن الحرب بحد ذاتها سمة دائمة من سمات السياسة - حتى حين لا يكون عَدُّ هذه الحرب أو تلك حتمية أمراً ممكناً - بما يجعل أية محاولة لاستئصالها أو حتى اختزال طغيانها البارز بوصفها صاحبة القول الفصل في السياسة محكومة بالإخفاق. ظلت الأسباب المطروحة دعماً لهذا الزعم متنوعة؛ ثمة **غريزة التحكم** (أنيموس دوميناندي) المتجذرة في نفوس البشر؛ ثمة نزوع الإنسان نحو الشر والفساد؛ ثمة الميول السلوكية لأنواع معينة من أنظمة الحكم؛ وثمة التركيبة الإجمالية للنظام الدولي. ولكل من هذه الأسباب فرسانه وأبطاله. ما يتفق عليه خريجو هذه المدرسة هو أن ذلك النوع من النزعة التقدمية المتدرجة التي تدعو إلى استئصال الحرب ليست سرابية وحسب، بمعنى استحالة تحقيق مثل هذا الاستئصال، بل وخطرة لأنها تعني الاعتياد على تكرار إغفال أفضل طرق الحفاظ الفعلي على السلام - عبر التنبيه

إلى واقع الحرب والعمل على درئها أو تعديلها إن أمكن - كرمى لعين محاولات، طموحة (أو طَموح، إذا كنت من أصوليي اللغة) ولكنها عبثية بلا طائل آخر المطاف، لاستئصال الحرب **ونقطة على السطر**. وبموجب هذه القراءة تبقى العبارة الرومانية القائلة **إذا أردت السلم فاستعد للحرب ! [سي فيس باتشمْ بارا بيلوم]** مفضَّلة على التمرينات المطولة في مجال التحذير الخطابي الحقوقي على غرار معاهدة كلوغ - برياند أو ميثاق الأمم المتحدة.

تتجلى الواقعية، بالطبع، في صيغ كثيرة. غير أن من شأن المرء، في السياق المعاصر، أن يأتي على ذكر طبعتين عريضتين للواقعية بوصفهما الأبرز والأشهر(٣). أولى الطبعتين، ولعلها الأوسع نفوذاً (أقله على الصعيد الأكاديمي)، هي تلك الطبعة الواقعية المستمدة في المقام الأول من كَنَثْ والتز وإنتاجه الفكري(٤). وهذه «الواقعية الجديدة» كما تُعنون عادة، تشتهر بوضع الجميع في خدمة النظام الدولي - وهو بنيان فوضوي - مؤكِّدة أن لا قيمة لأي من المميزات الخاصة للـــ «وحدات» (الدول) في المنظومة على صعيد الأداء؛ فكل ما يهم هو ما تتمتع بها من قدرات مادية بعضها إزاء بعضها الآخر. ومع أن تعديلات معينة وتنويعات مختلفة أُدخلت على هذه الأطروحة - لعل أكثرها إثارة للاهتمام هي تلك التي اقترحها ستفن والت من ناحية، وجون ميرشهايمر من ناحية ثانية(٥) - فإن حزمة الافتراضات الأساسية ربما تبقى الطبعة السائدة للواقعية في الوسط الأكاديمي، لاسيما في الولايات المتحدة.

ثمة، على أي حال، طبعة أخرى تزداد زخماً. هذه الطبعة قائمة على ما يعرف عادة بـــ «الواقعية الكلاسيكية»، أي على مؤلفات تُعد مدشنة للواقعية بوصفها مقاربة ذاتية الوعي للسياسة والعلاقات الدولية في وقت أبكر من القرن العشرين؛ مؤلفات أبدعها كتاب مثل راينهولد نيبور، وهانس مورغنتاو. تأكيد بنية النظام هنا أقل بما لا يقاس، رغم الإقرار بأنها تضطلع بدور دون شك، في حين أن المزايا المحددة لمعارف الإنسان وأفعاله تحظى بقدر كبير من الاهتمام. أحياناً يعد الأمر نوعاً من التركيز على «الطبيعة البشرية» غير أنه في الحقيقة ليس رأياً عن **طبيعة** الإنسان، بل لعله رأي عن جملة نزعات إنسانية متمايزة.

وكما في الواقعية الجديدة هناك طبعات متباينة على الطاولة. ففي كتاب **الرؤية المأساوية (التراجيدية) للسياسة** (٢٠٠٢)، يدافع ريتشارد ليبو عن طبعة استثنائية الإقناع لطبعة «كلاسيكية جديدة» للواقعية، طبعة مستندة صراحة إلى مورغنتاو ولكن أيضاً إلى الفكر الإغريقي الكلاسيكي الذي كان على الدوام، برأي ليبو، الأساس الأمتن للرؤى الواقعية. غير أن طبعات أخرى، أكثر تعويلاً على واقعية نيبور المسيحية طرحتها، مثلاً، جان بتكه إلشتاين[٦].

ليس هدفي هنا هو عقد مقارنة بين طبعتي الواقعية هاتين وصولاً إلى ترجيح كفة إحداهما على كفة الأخرى - مع أنني سأعود إليهما في ملاحظاتي الختامية. ميّالٌ أنا، بالأحرى، إلى النظر في الطرح المركزي للواقعية، الطرح الذي يصر على الإمكانية الدائمة للحرب - لأن مقاربته تمت من زاوية نظر شديدة الاختلاف، والسؤال عن كيفية امتلاك القدرة على فهم الواقعية وهواجسها المركزية في ضوء ذلك الطرح. لعل المصدر غير المحتمل لهذه الطبعة من الحالة الواقعية هو الفكر السياسي لليو شتراوس. سأشير إلى أن شتراوس تناول إحدى طبعات الواقعية بالنقاش، إلا أنه أقْدَمَ على هذا من موقع شديد الاختلاف عن الطريقة المتبعة عادة في طرح القضية الواقعية - في أي من الطبعتين آنفتي الذكر - اختلافاً متجلياً، إضافة إلى ذلك، تحديداً في اهتمام شتراوس بما يتركز عليه كثيرون من خصوم القضية الواقعية، أهمية طبيعة أنظمة سياسية محددة. هناك بالنسبة إلى شتراوس ما يمكن أن نطلق عليه «حواراً خفياً» بين طبيعة الأنظمة السياسية وواقع عالم السياسة، وهذا هو المسؤول عن الإمكانية الدائمة للحرب والصراع في عالم السياسة[٧]. ولذا فإن شتراوس يوافق على الرؤية الواقعية المركزية، ولكن لأسباب شديدة الاختلاف عن أسباب جُل الواقعيين التقليديين على اختلاف مشاربهم دون استثناء. وسأقدم بعد ذلك عدداً من الأسباب الداعية لتأييد القول بأن طريقة شتراوس في طرح المعضلة ليست، في الحقيقة، إلا طريقة استثنائية الأهمية بالنسبة إلى الواقعية، قبل استنتاج أن المرء لا يستطيع في الحقيقة أن يمسك تماماً بما يدور في رأس شتراوس بمقدار ما يستطيع فهمه عبر قراءته له. ثمة في ختام الفصل بعض الملاحظات حول مضاعفات ذلك كله بالنسبة إلى الواقعية بوصفها مدرسة فكرية حول السياسة.

٨/٢- كتابات شتراوس وقراءة شتراوس

أجدني بحاجة قبل أن أفعل هذا كله، على أي حال، إلى البوح بشيء عن طريقتي في قراءة شتراوس. فالأمر، بالطبع، ليس سهلاً. كما هو معروف للقاصي والداني، لم يكتب شتراوس، عموماً، عن قضايا مثل «الحرب والسياسة» على الإطلاق؛ كتب، بالأحرى، حول مناسبة احتفالية واحدة تمثلت، حسب قوله، بـ «كتب قديمة» تولّى تدريسها(٨). فأفكار شتراوس الحقيقية حول السياسة - نظريته السياسية - يجب تحريها والبحث عنها، إذاً، في اشتباكه مع نظريات أخرى؛ عبر انشغالاته بالنصوص العديدة التي يتناولها تدريساً وكتابة. فقط عبر القيام بهذا نستطيع تركيب صورة تكشف عن سبب اعتقاد شتراوس بأن مثل تلك الاشتباكات والانشغالات على هذا القدر من الأهمية وعن إيمانه بأننا قد نسينا مدى خطورتها في الغرب الحديث. وفي عملية تقطير فهم شتراوس للحرب والسياسة من الضروري أيضاً أن يقال شيء عن فهمه لأزمة الحداثة المميزة وهو معتمد على قراءته لطبيعة الحداثة معبِّراً عنها بفهمها لذاتها. ويفيدنا شتراوس بأننا نصل إلى مثل ذلك الفهم عن طريق قراءة التعبيرات المميزة للحداثة - جملة الكتب التي صنعت الحداثة وعبرت عن ذلك الفهم الذاتي - فندرك ما نحن بصدده لدى قيامنا بمقارنة ذلك الفهم الذاتي بالطبعة التي دأبت تلك الكتب على تجاوزها وإزاحتها، طبعة القدماء من حيث الجوهر، متضمنة، بالطبع في «الكتب القديمة»(٩) الموروثة عن أولئك القدماء.

يمثل هذا أحد الحوارات المنطوية على نوع من المفارقة الباعثة على السخرية التي رأى شتراوس نفسه مسهماً فيها : الشجار المزعوم بين القدماء والحديثين(١٠). غير أن هذا قد لا يشكل سوى ما هو أقل من نصف القصة. كذلك كان شتراوس يرى نفسه عاكفاً على الغوص في عمق معضلة كبرى ثانية، ربما حتى أكثر عمقاً وجذرية من الأولى - وقد ألمح إليها ذات مرة بعبارة «موضوع أبحاثي المميز»(١١) - وللتسمية اقتبس عبارة من دراساته السابقة لسبينوزا: أطلق على المشكلة عنوان «المسألة اللاهوتية - السياسية» أو «المسألة السياسية - اللاهوتية». في قلب هذه المعضلة خياران بديلان

شاملان تماماً وغير قابلين، ظاهرياً، للتوفيق: الوحي والعقل، أو القدس (أورشليم) وأثينا، كما يقول شتراوس. أحياناً يقدمهما شتراوس بوصفهما خيارين غير قابلين للتوفيق، إلا أنه في أوقات أخرى يبدو موحياً بأنهما منبعان تَوْءَمان للفكر الأوروبي، وبأن التوتر **بينهما** هو الذي يغدو مسمار عجلة الأفكار الغربية وبأن نسيان هذا التوتر - أو السعي لاستئصاله فعلياً - هو مصدر «أزمة أزماننا»[١٢].

حقاً، قد لا يكون إفراطاً في المبالغة، والحال هو هذا، أن يتم النظر إلى عمليات غوص شتراوس في أعماق المشكلة الثانية بوصفها مولِّدة، أقله بمعنى ما، ألوان غوصه في المشكلة الأولى. هذا الإدراك المتزايد لحقيقة نسيان الحداثة لـــ «المشكلة اللاهوتية - السياسية» وما تمثله هو الذي يدفعه إلى تطوير قراءته للطريقة الخاصة التي تعتمدها الحداثة للتعبير عن فهمها الذاتي. وعلى نحو خاص، نَسِيَتِ الحداثةُ، برأي شتراوس، كيف تكتب لأنها نَسِيَتْ كيف تقرأ؛ لأنها نَسِيَت الطابعَ النخبوي- السري الملغَّز لجزء كبير من الكتابات القديمة. وتطوير شتراوس للزعم القائل بأن الكُتَّاب القدماء حاولوا إخفاء معانيهم الفعلية ظل، بطبيعة الحال، أحد أكثر جوانب فكره إثارة للجدل وباعثاً على قدر هائل من الانتقادات اللاذعة[١٣]. لا شك أن ذلك عرضة لعدد من القراءات الممكنة، بعضها قريب بوضوح من أن يكون سخيفاً، وشتراوس على هذا الصعيد يبقى هو نفسه، أفضل خُدام ذاته. إلا أن قراءة ممعنة لشتراوس حول هذا الموضوع تبين أنه بعيدٌ عن أن يكون مؤيداً لأي موقف متطرف[١٤]. لا يقول، مثلاً، إن لدى المؤلفين الذين يكتبون نخبوياً «معاني خفية» بالمعنى الجامد لتلك العبارة، «تعاليم سرية» - كما يزعم أحد الانتقادات الأكثر تكراراً الموجهة إلى شتراوس. لعل شتراوس يشير إلى وعي الكتاب الكلاسيكيين الأكثر إثارة لإعجابه - إضافة إلى مريديهم وأحفادهم اليهود والمسلمين في العصر الوسيط[١٥] - لجوانب الفلسفة الضارة أو المفسدة وللحاجة إلى حماية النظام من مثل هذا الضرر أو الفساد - جنباً إلى جنب مع إبراز فكرة أن الكُتّاب كثيراً ما يلوذون، حماية لأنفسهم أيضاً، بعدم البوح دائماً بما يعنونه بدقة.

لُبُّ المسألة هي طبيعة الأذى الذي تلحقه الفلسفة بالمدينة. يبين شتراوس أن المدينة، بنظره، تبقى بالضرورة متضافرة أو متعانقة مع آلهتها؛ ولا بد للفلسفة المفطورة على الأسئلة التي لا تعرف معنى الرحمة من أن تستفهم عن طبيعة (بل عن حقيقة وجود) الآلهة. وهي بمقدار ما تنخرط في هذا، تهدد وجود المدينة ذاتها. ليس صدفة إذاً، برأي شتراوس، أن تكون إحدى جرائم سقراط متمثلة بالكفر - نكران حقائق آلهة المدينة - وهذه «الجريمة» ذاتها جعلت أعظم إنجازات أفلاطون متمثلة بإعادة المدينة آمنة بالنسبة إلى الفلسفة عبر المبادرة، بصيغة حوارية، إلى نوع من الدفاع عن الحياة الفلسفية من ناحية واستيعاب الفلسفة هذه في المدينة من ناحية ثانية. يشير ستفن سميث إلى مدى مركزية مثل هذا الفهم لفهم شتراوس الخاص للديانة اليهودية وإلى مدى وجوب تجاوب شخص مثله - يهودي «متفلسف» وغير مؤمن - معه[١٦].

إلا أن هذه المشكلة مولودة من جديد في العصر الحديث، وفقاً لشتراوس، جراء النزوع المتنامي إلى **الإخفاق** في إدراك الطابع الهش للعقد الاجتماعي والتأثير الضار الذي ستمارسه الفلسفة الحقيقية عليه. أما الحديثون فيرون أن علينا أن نتحلى بالصدق إزاء عجز الدين عن الإقناع وصولاً إلى إلغائه. وهذه تحديداً، مثلاً، هي المشكلة التي واجهها سبينوزا وجواب سبينوزا، حسب قراءة شتراوس، على هذا السؤال - جوابٌ جعل الرب مساوياً للطبيعة، تمهيداً للطريق المفضية إلى نزعة طبيعية مادية من ألفها إلى يائها - هو الجواب الحديث بامتياز[١٧]. وعلى نحو بالغ التحديد، هو متجذر في محاولة نسيان أو إغفال «المشكلة اللاهوتية - السياسية». وهكذا فإن قراءة شتراوس للحداثة مسبوقة وممهَّد لها بقراءاته لمدى «نسيان» كُتّاب حديثين لـــ «المشكلة اللاهوتية- السياسية» كما لأسلوب تعامل كتاب قدماء معها. ومع مرور الزمن يقوم شتراوس بنقل بداية المقاربة الحديثة بامتياز إلى الخلف من سبينوزا إلى هوبز أولاً، وإلى ماكيافيلي بعد ذلك، إلا أن فهمه الأساسي لها لا يتغير، بل ويبقى، بالفعل، من نواح كثيرة، دائراً حول الأسلوب المركزي الذي يعتمده سبينوزا في صوغ المسألة[١٨].

يرى شتراوس أن هذا هو ما أوصل الأمور إلى ما يعبَّر عنه بصيغ مختلفة مثل «أزمة أزماننا» و «أزمة الغرب المعاصرة» وفي محاولته الرامية إلى تسليط الضوء عليها يتوجب عليه، بالضرورة، أن يبين كيف أن النصوص التشريعية للغرب الحديث قد أوصلت الأمور إلى هذا المنعطف، وكيف أن النصوص التي نبذوها - النصوص القديمة - لا تفعل ذلك وتمكننا، إذاً، من الإمساك بجوهر «المشكلة اللاهوتية- السياسية» والتفكير بالأسلوب الذي يتعين علينا اعتماده لمخاطبة ذلك الجوهر. لاحظوا أن شتراوس لا يوحي بأنها تعلمنا كيف نحل المشكلة؛ لا لشيء إلا لأن المشكلة، بمعنى بالغ الأهمية، مشكلة غير قابلة للحل. وكما يتجلى من انخراط شتراوس بالفكر اليهودي عموماً، فقد شعر أن خطأ سبينوزا تمثل بالإخفاق في إدراك الخطر الكامن في المحاولة الرامية إلى دحض الوحي عقلانياً، لا في المحاولة ذاتها. وكما يقول سميث، فإن «اختلاف شتراوس عن سبينوزا ليس في ما قاله، بل في كيفية قول ما قاله»(١٩). من الواضح، نظراً لهواجسي هنا، أن الشوارع العريضة والأزمة الفرعية لجملة التفسيرات الخاصة التي يقدمها شتراوس لمجموعة نصوصه المختارة من شأنها أن تبعدنا كثيراً عن موضوعنا الرئيسي. غير أن من الجدير، مع ذلك، أن يتم تأكيد الاستراتيجية التفسيرية العامة التي توجه ملاحظاتي فيما يلي من ناحية، وإبراز صورة افتراضات شتراوس الإجمالية التي أفضلها من ناحية ثانية. سنعود إلى بعض هذه المزاعم بعد قليل.

٣/٨- حواران خفيان: شميت وشتراوس والحرب والسياسة

كما هو معروف على نطاق واسع، عنون الباحث الشتراوسي المرموق هاينريش مايَر كتابه عن العلاقة بين شتراوس وكارل شميت بعبارة «الحوار الخفي». أجدني راغباً في الإيحاء بأن المرء يستطيع أيضاً أن يتحرى «حواراً خفياً» آخر داخل الأول، حواراً بين الحرب والسياسة أو ربما، وهو أفضل، بين طريقتين لرؤية علاقة الحرب بالسياسة.

من المعروف جيداً أن شميت كان يرى السياسة، عملياً، بوصفها استمراراً للحرب بوسائل أخرى قالباً بذلك معادلةَ كلاوزفيتز الشهيرة. يقول شميت صراحة في كتابه المبكر **الرومانسية السياسية** إن الحرب ستكون إمكانية دائمة «إلى حين انتهاء الزمن» لأن الحرب قائمة على قاعدة ما يسميها «ميتافيزيقا الأضداد»[٢٠]. وهذه الأضداد يمكن إخفاؤها، نسيانها، أو إغفالها؛ غير أن استئصالها مستحيل، مما يجعل استئصال الحرب هو الآخر متعذراً. محاولة استئصالها بالتحديد - أو شرعنتها خارج الوجود - هي التي يراها شميت مفرطة الإشكالية في الليبرالية وهي منبع عدائه المسعور للسياسة الليبرالية. ظل هذا الزعم مركزياً في جل مؤلفات شميت الفايمارية، وعلى نحو أخص، بالطبع، في كتاب **مفهوم ما هو سياسي**[٢١]. وفي حين أن شميت كان على صواب إذ رأى هذا النزوع في الفكر (والتطبيق) الليبرالي في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإنه كان مخطئاً (كما أرى) في وجهين حاسمين من وجوه مضاعفاته. **أولاً**، رفْضُ **هذا** الافتراض الليبرالي لا يشترط رفض الفكر الليبرالي بحد ذاته. فتحليل شميت لا يكون صحيحاً إلا إذا **توجب** على الفكر الليبرالي اتخاذ صيغة قضائية ساعية إلى إلغاء الحرب. وكما سأجادل بقدر أكبر من التفصيل بعد قليل، فإن هذا خطأ وقع فيه شميت ببساطة. كان الفكر الليبرالي يُنظر إليه إلى حد كبير من هذا المنظار في القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين؛ هذا صحيح، ولكن الفكر الليبرالي منفتح أيضاً على قراءات مختلفة.

ما هو أهم لأغراضنا الراهنة هو الخطأ الثاني الذي يقع فيه شميت. هذا الخطأ هو الهاجس الذي يلتقطه شتراوس في تعليقه المحتَفَل به على **مفهوم ما هو سياسي**. فشتراوس يرى فحوى مقالة شميت بوضوح شديد. وفي تعليقه، يسجل أن «الحرب» بالنسبة إلى شميت :

> ***... ليست التدبير السياسي الأكثر تطرفاً وحسب؛ إن الحرب هي الحالة الطارئة الرهيبة لا في مجال متمتع باستقلال ذاتي وحسب - مجال ما هو سياسي - بل بالنسبة***

إلى الإنسان ببساطة، لأن للحرب علاقة، قائمة ومتواصلة، بالإمكانية الفعلية للقتل الجسدي: هذا التوجه الذي هو تأسيس لما هو سياسي يبين أن ما هو سياسي أساسي وليس ملكوتاً مستقلاً نسبياً بين مجالات أخرى. السياسي هو الممسك بزمام التسلط(٢٢).

من المهم أن نلاحظ هنا أن شتراوس لا يخرج في أي مكان من دائرة نظرة شميت من حيث تفاصيلها حول هذا الموضوع الخاص. لعله يجادل، عملياً، أن شميت أخفق في التحرر الكامل من الافتراضات الليبرالية ما أبقاه عاجزاً عن رؤية بقاء طريقته في تأطير ما هو سياسي مقيدة بمزاعم ليبرالية. فقرته الختامية في تعليقه توضح الأمر:

يتولى شميت نقد الليبرالية في عالم ليبرالي ... نقده لليبرالية يتم في الأفق الليبرالي: نزوعه اللاليبرالي مقيد بمنهجيات الفكر الليبرالي التي لا تزال صامدة دون انسحاق. لذا فإن النقد الذي استحدثه شميت ضد الليبرالية ليس قابلاً للاستكمال ما لم ينجح المرء في كسب الأفق الكائن خلف الليبرالية. ففي أفق كهذا أكمل هوبز أسس الليبرالية. وهكذا فإن أي نقد جذري لليبرالية ليس ممكناً إلا على أساس نوع من الفهم الصحيح لهوبز(٢٣).

وهذا، جملة وتفصيلاً على أصعدة النوايا والأهداف، كان ما انطلق شتراوس لينجزه بعد سجاله مع شميت. كتابه **فلسفة هوبز السياسية**، وهو يُعَدُّ عموماً - حتى من قِبَلِ أولئك الذين يختلفون معه، ومع شتراوس، على نحو أعم - دراسة غير مسبوقة بعمقها لهوبز، صدر بعد مرور ثلاث سنوات على تعليقه على شميت (في ١٩٣٦)(٢٤). معقولٌ، إذاً، الزَّعمُ أن شتراوس بات يرى نفسه متمتعاً، أقله بادئاً بامتلاك، «نوع من الأفق خلف الليبرالية».

أما المكان الذي ما لبث ذلك الأفق أن استقر فيه، كما رأينا، فهو موقع الفهم الحاصل لنوع معين من الكتابة (والقراءة) كان القدماء متوفرين عليه وفقدناه نحن، لأن الليبرالية دأبت، عن دراسة وتصميم، على طمسه (طمس ذلك النوع من الكتابة والقراءة الذي كان القدماء يتقنونه).

يبين ماير أيضاً أن شتراوس عارض كذلك تعريف شميت الشهير لما هو سياسي من منطلق التمييز بين الأصدقاء والأعداء. يقول ماير إن ما هو سياسي كان مركزياً بالنسبة إلى شتراوس، أما العدو ومنه العداء فلم يكن كذلك. يجادل ماير أن هذا يعود في جزء منه إلى أن العداء عند شميت هو الضامن للجدية في الحياة؛ كما أنه الضامن للإيمان من المنطلق الديني. غير أن شتراوس لا ينطلق في تفكيره من تلك الافتراضات، لعله يفكر فلسفياً (يفكر من منطلقات فلسفية)، الأمر الذي يشكل تحدياً للإيمان (دون نفيه أو إنكاره).

وهكذا، فإن استعادة فن القراءة (والكتابة) النخبوية الملغزة تشكل، بالنسبة إلى شتراوس، جزءاً من فهم طبيعة المشكلة اللاهوتية-السياسية وأهميتها، غير أن الحداثة لا تستطيع التقاطها لأنها تنشط في «الأفق الليبرالي». ومن هنا، بالطبع، يقوم شتراوس بتعميق وتطوير روايته لقصة كيفية قيام الحداثة بتعميق نسيانها وعلى أي صعيد. تمخض ذلك، بدوره، عن جزء كبير من فكره السياسي الأكثر أهمية، بما في ذلك روايته لقصة أطروحة الحداثة ذات الموجات الثلاث»[٢٥]، فهمه للطابع والقضايا المحيطة **بالتأسيس الأمريكي (في الحق الطبيعي والحياة)**[٢٦]، ونقده لكل من نيتشه، فيبر، مع الجزء الأكبر من مجمل هايدغر[٢٧]. في هذه الأعمال جميعاً يحاول شتراوس أن يفسر كيف قمنا - إذا استعملنا لغته - بحفر «حفرة تحت الكهف»؛ بوصفنا حديثين نسينا بقوة المصدر الفعلي لمشكلاتنا حتى بتنا عاجزين عن رؤية حتى الخيالات المتراقصة على جدار الكهف، إلا بوصفها حزمة ثانوية من التأملات: **محاكاة فقدت عقلها (تنكراً أصابه الجنون)**.

إذا كان هذا كله صحيحاً، على أي حال، فكيف يجب أن يكون رد فعلنا؟ ما العمل؟ موقف شتراوس المفضل، الموقف الذي يعتقد أننا نستطيع ويجب أن نتخذه في هذه الأزمان الحديثة المثقلة باليأس، هو ما أطلق عليه توماس بانغل «موقف الشك السقراطي- الزيثوسي»، ولعل جذرية شتراوس الفعلية كامنة هنا[٢٨]. فبالنسبة إلى شتراوس يتمثل السؤال الأساسي بكيف يجب أن نعيش والافتراض السقراطي الأساسي هو أننا لا نعرف سوى أننا لا نعرف شيئاً. يتعين على الموقف السقراطي أن يبقى قائماً باطراد على التساؤل اللانهائي وهذا الواقع هو الذي يفرض، جراء تأثيره السلبي على المجتمع - أي مجتمع -، على الفلاسفة - الفلاسفة الحقيقيين أن يكتبوا ويتحدثوا بلغة ملغزة، نخبوية. غير أن النتيجة السياسية للأمر هي أن على الفلاسفة أن يصبحوا واعين مركزياً **للطابع الجوهري** للأنظمة السياسية؛ فالكتابة والكلام نخبوياً يشترطان أقله ألوان البداهات التي تتحكم بالنظام (أ) خلافاً للنظام (ب). دون معرفة هذه الحقيقة سيبقى الفلاسفة عاجزين عن الحديث الفعال وعاجزين، إذاً، عن حماية الحياة الفلسفية من جهة وتحصين المجتمع ضد التأثيرات الضارة للفلسفة من جهة ثانية.

غير أن هذا يؤدي في العصر الحديث، بل وفي أي من العصور إلى حد معين، إلى إثارة مشكلة كبرى. يتفق شتراوس مع مرجعياته القديمة على أن المجتمع السياسي الحقيقي صغير، محصور، ومتجانس. فقط في ظل هذه الظروف تكون معرفة الأشياء السياسية - أمور السياسة كما سماها أرسطو - ممكنة حقاً، ما يدفع أرسطو، مكرساً هنا وجهة نظر كتاب يونانيين سابقين، وعلى نحو استثنائي جداً أفلاطون، إلى القول بأن دولة المدينة (البوليس) وحدها هي القادرة على التمتع **بأمور سياسية**[٢٩]. فقط في **دولة المدينة** يمكن لمواصفات أي **أمر سياسي** معين، أو نظام أن تتجلى على نحو سليم[٣٠].

أهمية الأمر بسيطة بساطة كافية. ما إن ينتقل المرء إلى ما بعد **دولة المدينة** (بل وداخل بعض هذه الكيانات وفقاً لأحجامها) حتى تسارع «الرابطة السياسية» إلى إحلال المعرفة غير المباشرة محل المعرفة المباشرة، شبه المشاركة (في أفضل الأحوال) محل المشاركة الفعلية. وعندئذ ثمة نزوع

دائم، باعتقاد شتراوس، نحو انبثاق ما يطلق عليه اسم «ضرورة أممية [كوزموبوليتية]». يقوم شتراوس بطرح الموضوع على النحو التالي:

> *أخلاق المواطن [الأخلاق في دولة المدينة] تعاني من نوع من التناقض الحتمي، هي تؤكد أن قواعد السلوك في الحرب مختلفة عن نظيرتها في السلم، غير أنها لا تستطيع إلا أن ترى أن، أقله، بضع قواعد ذات شأن، يقال إنها مطبقة في السلم تكون وحدها نافذة كونياً. وتجنباً لهذا التناقض الذاتي يتعين على دولة المدينة أن تنقلب إلى دولة عالمية مع أن هذا أيضاً تناقض بالمثل لأن أحداً، فرداً أو جماعة، لا يستطيع أن يحكم عالماً حكماً عادلاً*[٣١].

لا يستطيع، بنظر شتراوس، لأن العدالة معرفة ومشاركة مباشرتان متعذرتا الحصول حتى في كيانات سياسية أصغر بكثير. هذا، برأي شتراوس، هو السبب وراء كون **جمهورية** أفلاطون (ليست الكلمة بالطبع سوى **بوليتيا** [*Politeia*]، بصيغتها اليونانية)، دالة على مدينة «مبنية بالكلام» بدلاً من أن تكون خطة حول الأساليب التي يتعين علينا اعتمادها لبناء مدينة مثالية ما يؤكد استحالة قيام مثل هذه المدينة[٣٢].

إنها الآراء والحجج التي نهتدي بين ثناياها إلى الحوار الخفي الدائر بين الحرب والسياسة طافياً على السطح من جديد في كتابات شتراوس. بدلاً من جعل «العداوة» جوهر ما هو سياسي، كما فعل شتراوس، يتم جعل الاستحالة الكاملة للعدالة السياسية هي المسؤولة عن إيجاد الإمكانية الدائمة للحرب. وفي غياب العدالة، ستغرق المدن كلها في مستنقعات ملأى بالتناقضات التي قد تصبح – وقد لا تفعل – عنيفة. ليست حالة الحياة السياسية مفهومة فهماً صحيحاً، بكل بساطة، إلا حروباً بين المدن و**ركوداً** (صمت قبور) داخلها. يجادل شتراوس على نحو معروف وبالغ الإشكالية أن هذا الزعم هو الذي يؤكده أفلاطون ويشدد عليه في **الجمهورية** وهو نبراس الكتابات القديمة كلها في السياسة. يحتل الزعم مركز

قراءة شتراوس لتوسيديديس في **المدينة والإنسان**، وفي تناوله لنقد سقراط الأرسطوفاني[٣٣]، كما أنه المركز في دفاعه عن «النظام المختلط» معشوق مؤلفين قدماء كثيرين من أرسطو إلى بوليبيوس لأنه النظام **العملي** الأفضل (خلافاً للمدينة الفضلى نفسها، **الكاليبوليس** [*Kallipolis*] التي لا يمكن بناؤها – كما في الجمهورية – إلا بالكلام) [٣٤].

تبقى الحرب، إذاً، إمكانية دائمة – الواقعيون على صواب حول ذلك – ولكن ليس لأي من الأسباب التي يتحدثون عنها، بل جراء طبيعة المجتمع السياسي الإنساني بالذات. الطريقة المألوفة المعتمدة لطرح القضية الواقعية هي، بنظر شتراوس، طريقة حديثة من حيث الجوهر، وبهذا الوصف تخفق في الانخراط بالشجار الدائر بين القدماء والحديثين من ناحية أو المشكلة اللاهوتية – السياسية من ناحية ثانية بما يوصلها إلى الاستنتاج الصحيح بالنسبة إلى الأسباب الخطأ. وبالمثل، فإن تقدميي القرن الثامن عشر كانوا على صواب إذ ركزوا على طبيعة النظام، ولكن على خطأ إذ شحنوا ذلك الهاجس بفيض من الآمال المهدوية، المسيحانية، الخلاصية التي كانت الحداثة قد وفَّرتْها. ما ظنه شتراوس هاجساً **يتعين** على النظام أن يتحلى به ليس إلا شعوراً بالتواضع والحصافة مميزاً، حسب زعمه، للدفاع عن الدستور أو التأسيس المختلط في العصر القديم، شعوراً يجده المرء – برأيه – في فقرات لكُتَّاب قدامى مثل أرسطو في **الأخلاق النيكوماخية** (أخلاق نيكوماخوس) و**السياسة**، ولكن ربما بمقدار أكبر من المحورية، في توسيديديس (الحوار الميتليني حيث يكون مركزياً في نقد ديودوتوس لكليون) [٣٥]. ولكن «الأفق الليبرالي» كان بالفعل قد طمس تلك الإمكانية وأجهز عليها، إذ تبنى بدلاً منها سلسلة من المطالب الأكثر جذرية على نحو متدرج للحظات تغيير العالم، تلك المطالب التي لم – ولن – تجدي نفعاً على أي حال. فنحن في السياسة محكومون، بالنسبة إلى شتراوس، بأن نبقى، إلى الأبد، موزعين بين **دولة المدينة** (البوليس) و**الدولة الكونية** (الكوزموبوليس): رفض مواجهة ذلك والتسليم بمنطقه هو الذي يُبعد الحديثين – بمن فيهم شميت والواقعيون – عن القدماء الذين يرجو شتراوس أن نبادر إلى التقاط حِكْمتهم.

٨/٤- ريبيه زيثوس، الواقعية، و... نزعة الشك؟

(شكوكية - ابن زيوس في الميثولوجيا اليونانية)

وما الذي نستخلصه من هذا كله؟ أريد اختتام هذا الفصل بثلاث رزم عامة من التأملات حول أطروحات شتراوس عموماً وحول مغزاها بالنسبة إلى الواقعية على نحو خاص.

أولاً يحسن بأولئك الواقعيين باعترافهم الذاتي أن ينظروا في آراء شتراوس الذي يقدّم تصويباً مثيراً ومهماً لجملة الآراء الدارجة أكثر حول هذه الموضوعات التي أوجزتُها في البداية. فانتقاده لشميت كاشف واختلافاته عن واقعيين مثل مورغنتاو ونيبور عميقة، مهما كَثُرتْ الجوانب التي يتقاسمها مع استنتاجاتهم. في الوقت نفسه، ثمّة مسافة واسعة تفصله عن الفكر الليبرالي والراديكالي المعاصر. ليس شتراوس «محافظاً» إذا كان المرء يعني بالعبارة اتفاقاً، مثلاً، مع فكرة نظام كوني، أو مبادئ طبيعية للتراتبية الهرمية، أو مركزية التقاليد؛ تلك الأشياء التي يؤمن بها المحافظون الواعون ذاتياً[٣٦]. إلا أنه شديد الوضوح في نقده الحاد والعميق للنزعة التقدمية المتدرجة الحديثة، كما من شأن واقعيين كثيرين أيضاً أن يكونوا. هو أيضاً معلق لافت على الديمقراطية الليبرالية نظاماً - نقطة كثيراً ما أغفلَتْها الشكاوى من «نخبويته ومعاداته للديمقراطية المزعومتين[٣٧]. وكما يقول هو (مرات كثيرة) فإنه «صديق للديمقراطية الليبرالية» ولا أظن أن أدلة كثيرة تنفي ذلك - أقله في فكره الناضج. غير أن من شأن **الصداقة** مع الديمقراطية الليبرالية أن تكون، كما أشار ستفن سميث، أكثر انطواء على معنى أنه هو نفسه لم يكن ديمقراطياً ليبرالياً، وهذا صحيح تماماً أقله وفق قراءتي للأمر. فهو صديق للديمقراطية الليبرالية بمقدار - وفقط بمقدار - ما هي قابلة للتوافق مع نوع من الدستور المختلط شبه الأسطوري الذي يشكل أفضل ألوان الدفاع، في ظل الشروط الحديثة، عن العلاقات السليمة بين الفلسفة والسياسة. لعل تلك النظرة هي التي اجتذبت شتراوس - وكثيرين من مريديه - إلى دستور الولايات

المتحدة لاعتقادهم بأن من الممكن تحديداً رؤيته من هذه الزاوية أو العمل، أقله، على تكييفه بما يجعله بادياً كذلك[٣٨].

يقود هذا إلى الملاحظة الثانية. لتأكيد «النظام» لدى كل من شميت وشتراوس - ولاسيما عند شتراوس- وجه غريب بامتياز. بنظرهما، لـ «الليبرالية» «نظامٌ»، صيغةٌ مفرطة الذرائعية كلياً. بداية، تبقى الأنظمة «الديمقراطية الليبرالية»، هي نفسها، كما تطورت تاريخياً، هائلة التنوع. تجمعها بالطبع جملة معينة من أوجه الشبه المؤسسية ما يسوغ إعطاءها اسماً مشتركاً، غير أن من المؤكد بالمثل أن هناك عدداً كبيراً من نقاط التباين. صحيح أن التركيز على موضوع «النظام» أمر جيد جداً، ولكنه يعاني من مشكلاته. أقله بالطريقة المفهومة من قبل شتراوس (وشميت باعتقادي)، يقوم التركيز على افتراض أن النظام موحد؛ أن أيَّ شكل من أشكال النظام يعبِّر عن شيء حول «روحـــ» ــه. هذا الزعم يطفو على السطح أيضاً في ادعاءات أحدث كثيراً (وبعيدة عن أن تكون شتراوسية) حول الجوانب السلوكية لـــ «الدول الليبرالية». فليكون ثمة أي شيء ذي معنى حقيقي لأطروحة السلام الليبرالية أو الديمقراطية شبه السائدة الآن دون تحد (أقله في أوساط معينة)، مثلاً، من شأن المرء أن يتعين عليه أن يقر، حين يجدُّ الجد، بأن الوجه «الليبرالي» (أو «الديمقراطي») للجماعة السياسية هو الأهم من كل شيء، بأن **حقيقة** كون البلد (أ) أو (ب) ليبرالياً أو ديمقراطياً من منطلق نظامه من شأنها أن تتغلب على التعددية القومية أو الإثنية، على الحساسية الدينية (أو غيابها) أو منظور الربح والخسارة البسيط[٣٩]. غير أن من غير المحتمل أن يكون هذا هو الحال **بالضرورة** على ما يبدو؛ من المؤكد أن الأمر سيبقى متوقفاً على السياق. وعندئذ يكون المرء عاكفاً على البحث عن **السياق الذي سيفضي فيه** وجود ثقافة ديمقراطية (أو ليبرالية) إلى نوع معين من السلوك السياسي، وهذا تحديداً بالفعل، هو ما أقدم عليه بعض منظري السلم الديمقراطي.

غير أن الأمر لا يقف عند كون الأنظمة الديمقراطية الليبرالية مختلفة فيما بينها؛ من المعقول السير قدماً وافتراض أن تكون حتى صيغة حكم محددة قد نَصِفُها بديمقراطية ليبرالية (أو تمثيلية) مخترقة بعدد غير قليل من الصدوع. من المعروف على نطاق واسع، مثلاً، أن مايكل أوكشوت أشار إلى

أن الوعي السياسي الأوروبي هو وعي مستقطب، وأن القطبين اللذين تمحور حولهما الفكر السياسي الحديث هما: القطب الذي يرى طابع السياسة نوعاً من التوافق العملي حول قواعد لا أداتية يسمح بقدر غير محدود من التنوع المحتمل من ناحية، والقطب الذي يرى هذا الطابع متمثلاً بالعمل على اجتراح مشروع مشترك من ناحية ثانية(٤٠). وعلى نحو مشابه شكلاً، ولكن ليس كذلك إطلاقاً من حيث المضمون، يقوم كونتن سكنر بتطوير روايتين متباينتين بالتساوي لقصة ما يطلق عليها اسم «حياتنا المشتركة»؛ رواية ترى السيادة امتلاكاً للشعب، وأخرى تراها حيازة واحتكاراً للدولة؛ رواية تؤكد المواطن، وأخرى تشدد على أهمية العاهل صاحب السيادة(٤١).

ما الذي يجعل هذا أمراً ذا شأن؟ يكمن السبب في أن سلوك أي «نظام ديمقراطي ليبرالي» في الحرب، كما في أشياء أخرى كثيرة سيعتمد، بالطبع، - كما يوضح سكنر وأوكشوت كل بطريقته المختلفة - على أي القطبين هو المسيطر في أي وقت معين، بكل بساطة. في خطاب أوكشوت، مثلاً، تكون روايته الأولى، التي يعنونها بـ «رابطة مدنية - أهلية» جذرية العداء للحرب، أما روايته الثانية المعنونة «رابطة مشاريع» فتكون مناقضة تماماً. ومع ذلك فإن الثانية، رابطة المشاريع هي التي باتت، بنظر أوكشوت، الصيغة المفضلة لدى الديمقراطيين الليبراليين المعاصرين لأنها تشكلت إلى حد كبير بفعل تجربة الحروب وعبرها. بعيداً عن أية رابطة مشاريع محكومة بأن تكون ديمقراطية وسلمية بالضرورة، سيتم تنظيمها بما ينسجم مع الحرب من حيث سياستها حتى حين لا يكون ثمة أي أفق لمحاربة أعداء مهدّدين بالفعل.

لا يتعين على المرء أن يسلّم بمنطق أوكشوت كله (ولا بمنطق سكنر بالمناسبة) كي يسلّم بأن ما نطلق عليها اليوم اسم «دول ديمقراطية ليبرالية سلة مهملات غريبة، وبعدم وجود ما يدعو إلى الاعتقاد بأن حقيقة توفرها جميعاً على صيغة ما، وإلى درجة معينة، من السياسة الليبرالية والمؤسسات الديمقراطية تتمخض عن أي مستوى خاص من الشراكة في السلوك. وإذا كان الأمر كذلك فإن الرابطة **القوية** بين نمط النظام والسلوك تختفي. وعندئذ تكون ليس فقط

خطابات شبيهة بأطروحة السلام الديمقراطية الليبرالية، مع أقله حشد مما يريد شتراوس ربطه بها أيضاً، في مواجهة مشكلات عصية على الحل.

أخيراً، ولعله الأخطر، هناك مشكلات فعلية في الأسلوب الذي يعتمده شتراوس في طرح المسألة كلها في المقام الأول. تصعب معرفة نقطة البداية هنا، لاسيما نظراً لقيود المكان. أجدني واقعاً تحت إغراء قول إن شتراوس نفسه لا يبادر قط إلى «تجاوز أفق الليبرالية» وإن لم يكن ما قد تعنيه عبارة «أفق الليبرالية» جلياً بوضوح كامل استناداً إلى ما قيل من قبل. يمكن للمرء أن ينتبه إلى العديد من الرؤى التي يطرحها شتراوس ويوافق أيضاً على أنه يوفر حزمة أخرى من الأسباب المؤيدة لعدم احتمال امتلاك السياسة أية قدرة على تجنب الحرب كلياً وللحاجة، إذاً، إلى أخذ المزاعم الواقعية مأخذ الجد، وإن لم يتم التسليم بها دائماً. غير أن تسليم المرء بالأمر ليس مشروطاً بموافقته على أي من تصورات شتراوس الخاصة. فـ «المشكلة اللاهوتية-السياسية»، كما يحددها شتراوس، على نحو خاص، تبدو لي بعيدة إلى حد كبير عن أن تكون مشكلة. فـ «العقل» و «الوحي» لا يتصادمان بالطريقة التي يراها شتراوس ببساطة. ربما هناك عدد من الأسباب الداعية لافتراض هذا. **أولاً**، ميال أنا لأن أجادل أنهما شكلا معرفة متمايزان نمطياً ولا يمكنهما أن «يتصادما» في ذلك السياق؛ لعلهما يوجدان وحسب في إطار علاقة منحرفة أحدهما بالآخر. ليس العقل – بمقدار ما يرى شتراوس هذا شرطاً للفلسفة –، وأجدني موافقاً، إلا طرحاً دائماً للأسئلة؛ «طرح للأسئلة دون اشتراط أو اعتقال». إلا أن هذا لا يتحدى الإيمان بالضرورة، كما أجدني ميالاً إلى فهمه، لأن «الإيمان» بهذا المعنى نمط وجود عملي في العالم لا نمط معرفة، ما يحول دون امتلاكهما القدرة على «الصدام» بالمعنى المطلوب مطلقاً[٤٢].

إذا كان هذا جديراً بالتصديق على ما يبدو، فإن كلام شتراوس عن أسلوب الكتابة وكل ما ينبثق منه يكف عن أن يكون ضرورياً ليتحول إلى خيار. في هذه المناسبة أو تلك، قد يكون ثمة ما يدعو إلى تبنيه، غير أنه لن تكون أية أسباب لذلك في مناسبات أخرى. وإذا كان الأمر كذلك فإن الصرح

المتقن كله الذي يكون شتراوس قد شيده يتداعى مثل رزمة شديدة الاضطراب من أوراق اللعب (الشدّة). تبقى مشكلة فكر شتراوس - هذا الفكر القوي، الغني بالإيحاءات، والمثير دون أدنى شك - مرتبطة بهذا: ببساطة هو لا يقدم لنا أي سبب يجعلنا نتبعه إذا لم تكن المشكلة اللاهوتية السياسية على المستوى الذي يفترضها من الجدية. غير أن من شأن جعلها جدية أن يُلْزِمه بأن يبين لنا السبب الكامن وراء **وجوب** احتلال العقل والوحي الفضاء المعرفي والوجودي نفسه - والسبب الكامن، إذاً، وراء **وجوب** تصادمهما، نقيضين أحياناً، ومتصادمين فعلياً، عرضياً - وهذا لا يفعله أبداً!

التعليق الأخير هو، إذاً، أنني لستُ مقتنعاً بأن الطريقة التي يعتمدها شتراوس، رغم كل ذكائه باحثاً أكاديمياً وبصيرته النافذة مفكراً - وهو ذكي وبصير بالتأكيد -، لإثبات مقولة «دوام الحرب» أكثر إقناعاً من أيّة مزاعم واقعية مألوفة أكثر أتيت على ذكرها في البداية. ويبدو ذلك، بالتأمل، موضوعاً مناسباً للاختتام. فنحن، ببساطة، لا نستطيع أن نتجاهل الحقيقة الجلية المتمثلة بأن اللجوء إلى القوة هو - أعتقد أنه كذلك - احتمال دائم في السياسة وسيبقى كذلك طوال المدة التي تظل السياسة فيها مرتدية ثوبها الحالي. والمدرسة الأكثر نفوذاً المفترض أنها كانت واقعية وفي مؤلفات شتراوس وجدناها حزمة أخرى من المزاعم القابلة لأن تُقرأ كما لو كانت مؤيدة لنظرة عالمية «واقعية» واسعة. غير أن إقتراحي هو أن ننظر إلى هذا بالذات على أنه خيار وليس بوصفه ضرورة. فالواقعيون على اختلاف مشاربهم، بمن فيهم شتراوس، يريدون أن يزعموا أننا غير قادرين مطلقاً وأبدياً على الهروب من إمكانية الحروب مما أبقانا (أو ينبغي أن يُبقينا) ملزمين بقبول العواقب. غير أن تلك العواقب هي بالتحديد ما اقترحتُ احتمال اختيارها للاعتراض والدحض. تأكيداً، لا أعني أننا نستطيع الهروب من تمرد العالم وعصيانه، كما قد يرى إصلاحيون وأمميون كثر أننا يمكن أن نفعل. بل ولا حتى أننا نستطيع، كما قد يقترح الأكثر حصافة من هؤلاء، أن نتعالى على ذلك العالم ونتجاوزه وصولاً إلى تحويله بما يؤدي إلى جعل إمكانية القوة

الدائمة وكل ما تجلبها خلفها أقل احتمالاً. لعل المطلوب هو أن نفهم الأمر بوصفه خياراً يمكننا الإقدام عليه أو العزوف عنه، وفقاً للسياق وما نظن أنه مطروح على الطاولة. قد يكون ما نفعله «الوقوف والقتال»؛ قد يكون انكفاء؛ أو **أنا** لا علاقة لي. ذلك هو خيارنا - خياري. لسنا ملزمين بقبول التشخيص الواقعي حتى إذا سلمنا أقله بعناصر من هذا التشخيص. الرأي الذي يسوقه الواقعيون التقليديون - ويحذو شتراوس (ومعه شميت) حذوهم أيضاً - هو أن البشر مخلوقات شهوة وخوف أساساً، وهم على صواب غالباً، دون شك. إلا أن كلمة «غالباً» ليست هي نفسها «دائماً». صحيح أن الاختلاف ضئيل، ربما، ولكنه حاسم. ما إن تسلّم بوجوده حتى تصبح مؤهلاً لمواجهة واقع عناد العالم دون الاعتقاد بأن عليك أن تتفق مع حكمه، أو مع معايير ومنطلقات ذلك العالم، بالفعل. ترى الواقعية أن عليك أن تفعل. شتراوس أيضاً يرى ذلك إذ يبدو مؤمناً بوجوب اختفاء الفلسفة، كي لا تتعرض للتدمير من قبل العالم. غير أن جملة هذه المزاعم لا تكون صحيحة إلا إذا انزلق المرء إلى مهاوي التسليم بأن العالم أحادي اللون، مصاب بعمى الألوان. يضاف إلى ذلك، ولعله أهم، ليس الإنسان ملزماً بأن يفكر كما يفكر العالم.

الشكّاك - أو الشكاكة - كما أفهمه يتبنى بالتحديد وجهة النظر هذه، غير أن الواقعي والشتراوسي، على تباينهما، يسلّمان بوجهة نظر العالم. شكّاكي أنا ينكرها؛ لأن وجهة نظر العالم ليست مؤكدة، ليست يقيناً، ليست واقعاً بالضرورة؛ ليست سوى خيار ونقطة على السطر. قد تكون الخيار العام، إلا أنها تبقى خياراً، لا أكثر ولا أقل. من الطبيعي أن «يتم توقع حتمية مبادرة العالم إلى الانتقام من أولئك الذين يكفرون بنظرتها، إلا أن انتقام العالم لا يؤذي إلا أبناء العالم؛ أولئك الذين زرعوا بذور احتقار العالم ما لبثوا أن اكتشفوا وسائل طرده والتخلص منه»[٤٣]. تحديداً ما قد يقوم عليه مثل هذا الطرد، وكيف يمكن أن يؤثر في النظرية السياسية والعلاقات الدولية يشكل موضوعاً أو عنواناً لمقالة أخرى، غير أن من المناسب والجدير اختتام هذه المقالة بمجرد تأكيد أن المرء يستطيع أن يتعلم أشياء كثيرة عن إمكانية مثل هذا الطرد أو

التخلص عن طريق إجهاد الفكر تمحيصاً لرأي أولئك الذين يزعمون، بقدر هائل من الإصرار، أن العالم لا يمكن طرده أو التخلص منه. وعلى هذا الصعيد، ثمة حشد من الأفكار الجذابة والمغرية، رغم أنها قد تبدو طوباوية، تجسد، وتنطوي على، جملة مزاعم العالم وتغرسها بقدر أعمق وأرسخ في وعينا وكياناتنا السياسية تحديداً لأنها تفترض وجود أصل لهروبٍ لا يتمخض عن أي تغيير جذري وأساسي لمنطق العالم. والواقعية، بسائر صيغها الجادة، لا تقع في ذلك الخطأ، ما يدعونا نحن العازمين، بالفعل، على تحدي منطق العالم إلى التحلي بحصافة دراستها. ولعل من المجدي حتى أكثر، أن يتم الانشغال بتأمل فكر شخص عميق، أصيل، ولا يعرف معنى التردد والجزع مثل ليو شتراوس. قد يكون ثمة «حوار خفي» ثالث مفيد أن نفهمه – حوار بين منطق العالم وأولئك الذين يرون أنفسهم من بيننا راغبين في تحدي منطق العالم. أجدني غير واثق من أن شتراوس عازف عن تحدي منطق العالم، مهما بالغ في الاعتقاد بأن الفلسفة تمثل شيئاً آخر كلياً؛ غير أننا لسنا ملزمين بالسير خلف شتراوس على هذه الطريق. لعل من الأفضل أن نرى أننا نستطيع أن نعبِّر عن امتناننا لأن من شأن أبحاثه وكتاباته أن تدفعنا نحو المبادرة إلى الشروع في عملية اجتراح بديل لم يخطر بباله أو لم يتصوره هو نفسه.

الهوامش

١- يطيب لي هنا أن أعترف بالفوائد التي جنيتُها من النقاشات التي خضتُها حول شتراوس مع عدد كبير من أصدقائي على امتداد عدد غير قليل من السنوات. يسرني، على نحو خاص، أن أتقدم بالشكر إلى بيتر يوبن، إيان هول، ستفن هاليول، ريني جفري، نويل أوَ سليفان، ديفد أوين، كريستوفر رو، كونتن سكنر، كريستوفر سميث، ستفن بي سميث، وتريسي سترونغ. يسعدني أيضاً أن أشكر جميع المساهمين في جامعة الشمال الصيفية بكوبنهاغن في آذار/مارس ٢٠٠٧ على جملة تعليقاتهم المفيدة على مسودة أولى لهذه المقالة - المحاضرة، التي أُلقيتْ بوصفها محاضرة أساسية في الندوة.

٢- من شأن البيانات المرجعية حول الموضوع أن تشتمل على: هانس جى مورغنثاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (نيويورك: كنوبف، ١٩٤٨)؛ والتر ليبمان، **سياسة الولايات المتحدة الخارجية: درع الجمهورية** (بوسطن: ليتل براون، ١٩٤٣)؛ هنري كيسنجر، **عالم مستعاد** (بوسطن: هيوتن ميفلين، ١٩٥٤)؛ كَنَثْ والتز، **الإنسان، الدولة، والحرب: تحليل نظري** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ١٩٥٤)؛ كَنَثْ والتز، **نظرية السياسة الدولية** (ريدنغ ام اي: أديسون- وسلي، ١٩٧٩)؛ ريتشارد ند ليبو، **الرؤية المأساوية للسياسة: أخلاق، مصالح، وأنظمة** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٣)؛ وجون ميرشهايمر، **مأساة سياسة القوى العظمى** (نيويورك: نورتون، ٢٠٠١). أجدني ميالاً أيضاً إلى إضافة طبعة «الواقعية المسيحية» لراينهولد نيبور، رغم أنني لن أناقشها هنا. من شأن نص مفتاحي على هذا الصعيد أن يكون: نيبور، **أولاد النور وأولاد الظلام** (نيويورك: سكربنرز، ١٩٤٤). بين فيض من المعالجات بالغة السوء للواقعية بوصفها إحدى المدارس الفكرية يمكن الاهتداء إلى آر ان بيركي، **في الواقعية السياسية** (لندن: دنت، ١٩٩٢)؛ مايكل جوزف سميث، **الفكر الواقعي من فيبر إلى كيسنجر** (باتون روج: منشورات جامعة ولاية لويزيانا، ١٩٨٦)؛ جويل روزنتال، **واقعيون قويمون:**

سلطة مسؤولة في العصر النووي (باتون روج: منشورات جامعة ولاية لويزيانا، ١٩٩٢)؛ آلستر موراي، **عودة إلى الواقعية: بين سياسة القوة والأخلاق الأممية (الكوزموبوليتية)** (أدنبره: منشورات جامعة كيل، ١٩٩٧)؛ مايكل وليمز، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٥)؛ وكامبل كرايغ، **وميض تنين جديد: الحرب الشاملة في واقعية نيبور، مورغنثاو، ووالتز** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ٢٠٠٣). ليست هذه إلا خدشاً للقشرة، بالطبع. للوقوف على المزيد من المراجع، انظر مقدمة دنكان بل لهذا السِّفر.

٣- لا أوحي هنا بعدم وجود آخرين.

٤- الشاهد الكلاسيكي هنا هو، بالطبع، **نظرية السياسة الدولية** (١٩٧٩)، مع أن الخطاب مبشَّر به موجزاً، وإن لم يكن تفصيلاً في عمله السابق (والأهم بما لا يقاس بنظري) **الإنسان، الدولة، والحرب** (١٩٥٩).

٥- للاطلاع على تطوير والتز للواقعية الجديدة، انظر **أصل التحالفات** (إيثاكا: منشورات جامعة كورنيل، ١٩٨٦). أما بالنسبة إلى تطوير ميرشهايمر الأوسع نفوذاً لـ «الواقعية الهجومية» (مقابل واقعية والتز «الدفاعية») – التعبيران عائدان لميرشهايمر، انظر **مأساة سياسة القوى العظمى**.

٦- ترى إلْشتاين نفسها صراحة واقعية في كتابها **الحرب العادلة ضد الإرهاب: عبء القوة الأمريكية في عالم عنيف** (نيويورك: بيسك بوكس، ٢٠٠٣). انظر أيضاً الفصل الثاني من هذا الكتاب تأليف ليبو.

٧- آخذ هذه العبارة، بالطبع، من مناقشة هاينريش ماير الشهيرة للعلاقة بين شتراوس وكارل شميت. انظر ماير، **كارل شميت وليو شتراوس: الحوار الخفي**، ترجمة جي كوربسي (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٥).

٨- هذه الملاحظة مقتبسة من إحدى أفضل الدراسات العامة التي صدرت: ستفن بي سميث، **قراءة ليو شتراوس: السياسة، الفلسفة، اليهودية** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ٢٠٠٦)، ص: ٦.

٩- للاطلاع على مقارنة خاطفة ذكية ومثيرة بين آرندت وشتراوس حول إحدى المسائل استثنائية الإشكالية المعاصرة، انظر باتريشيا أوينز، «ما بعد شتراوس، أكاذيب والحرب في العراق: نقد حنه آرندت للمحافظة الجديدة»، **مجلة الدراسات الدولية**، ٣٣ (٢٠٠٧)، ص: ٢٦٥-٢٨٣.

١٠- اقتبس شتراوس العبارة من بنيامين كونستان، بالطبع. كان الأمر أيضاً هاجساً مركزياً بالنسبة إلى كثيرين ممن تأثروا بشتراوس. لعل الأكثر إثارة المدينة لشتراوس (ولكنها عميقة الاختلاف عن قراءته هو) هي قراءة ستانلي روزن. انظر استثنائياً **القدماء والحديثون: إعادة التفكير بالحداثة** (نيوهافن: منشورات جامعة ييل، ١٩٨٩).

١١- انظر ليو شتراوس، «مقدمة (علم هوبز السياسي)» [بالألمانية]، في كنث هارت غرين (محرراً)، **الفكر اليهودي وأزمة الحداثة** (آلباني: منشورات سوني، ١٩٩٧). انظر أيضاً المناقشة في سميث، **قراءة ليو شتراوس**، ص: ١٠-١٢ و ٢٦-٤٢؛ وماير، **كارل شميت وليو شتراوس**.

١٢- انبثاق هذه المسألة في فكر شتراوس واضح في كتابه المبكر **نقد الدين** ... [بالألمانية] (برلين، ١٩٣٠). تم تطويرها أكثر في «أورشليم وأثينا: بعض العائلات الأولية»، منشورة أولاً في ١٩٦٧ ومشمولة الآن في ليو شتراوس، **دراسات في فلسفة أفلاطون السياسية** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٨٣). الأمكنة الأخرى التي يناقش فيها شتراوس المسألة على نحو خاص هي: «التأثير المتبادل بين اللاهوت والفلسفة«، في **مجلة الفلسفة المستقلة**، ٣ (١٩٧٩)؛ في سجاله مع ألكساندر كوجيف وأريك فويغلن حول كتابه **في الطغيان** - انظر فكتور غورفيتش ومايكل روث (محررين)، **في الطغيان** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ٢٠٠٠)؛ في مراسلاته مع فويغلن، عنها انظر بيتر إمبرلي وباري كوبَّر (محررين)، **الإيمان والفلسفة السياسية : المراسلات بين ليو شتراوس وأريك فويغلن ١٩٣٤-١٩٦٤** (بنسلفانيا: منشورات بن الرسمية، ١٩٩٣)؛ و، أخيراً، في مختلف زوايا كتاباته الأوسع. يمكن العثور على مناقشات جيدة في الجهاز البحثي المحيط بالكتب المذكورة، كثرة منها تضم مقالات مستقلة عن الموضوع، ولعل الأكثر إثارة في هاينريش ماير، **ليو شتراوس والمشكلة اللاهوتية-السياسية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٦).

١٣- لعل الأوفر شهرة في مايلز بورنيات، «أبو الهول بلا أي لغز»، **مجلة النيويورك ريفيو اوف بوكس** (٣٠/٥/٩٨٥).

١٤- انظر، على نحو خاص، **اضطهاد الكتابة وفنها** (غلنكو: منشورات ذه فري، ١٩٥٢).

١٥- جدير بالذكر أن جزءاً كبيراً من مؤلفات شتراوس المبكرة - بعد الدكتوراه عن جاكوبي، تلك التي أُنجزت مع إيرنست كاسيرر في هامبورغ - كان حول الفكر اليهودي والإسلامي في العصر الوسيط، وقد ظل هذا هاجساً قوياً. في مقدمة **اضطهاد الكتابة وفنها** يؤكد الأمر حين يشير إلى مقالة أبكر له بعنوان «أفلاطون الفارابي» [**إحياء لذكرى لويس غينسبورغ**، الأكاديمية الأمريكية للبحوث اليهودية (نيويورك، ١٩٤٥)، ص: ٣٥٧-٣٩٣]، بوصفها القاعدة التي يبني فوقها روايته لقصة «الكتابة السرية». انظر أيضاً المناقشة في ماير، **كارل شميت وليو شتراوس**، ص: ٨٧.

١٦- سميث، **قراءة ليو شتراوس**، الفصلان الأول والثاني.

١٧- إنها القصة ذاتها، كما يقول سميث مقنعاً (**قراءة ليو شتراوس**، الفصل الأول)؛ كان شتراوس يرى الأمر مشكلة يهودية أساسية أيضاً.

١٨- للمفارقة، عدد من المؤرخين المعاصرين ممن لن يكونوا بالتأكيد مستعدين لرؤية أنفسهم «شتراوسيين» يطرحون قضية مشابهة، رغم أنهم لا يفعلون ذلك بالطريقة المفضلة عند شتراوس، أو من منطلق الدوافع نفسها. انظر، للاطلاع ربما على الطبعة الأشمل (والأكثر إرهاقاً)، جوناثان إسرائيل، **التنوير الراديكالي: الفلسفة وصنع الحداثة ١٦٥٠-١٧٥٠** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٢).

١٩- سميث، **قراءة ليو شتراوس**، ص: ٨٣.

٢٠- كارل شميت، **الرومانسية السياسية** [بالألمانية] طبعة ثانية (برلين ولايبزيغ، ١٩٢٥).

٢١- انظر شميت، **كتابات سياسية** ... [بالألمانية] (برلين، ١٩٦٣). وللاطلاع على ترجمة إنجليزية مأخوذة من هذا النص، انظر شميت، **مفهوم ما هو سياسي**، تحرير جورج شواب (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٢).

٢٢- انظر شتراوس، «ملاحظات حول مفهوم ما هو سياسي»، في ماير، **كارل شميت وليو شتراوس**.

٢٣- ماير، **كارل شميت وليو شتراوس**، ص: ١١٩.

٢٤- ليو شتراوس، **فلسفة هوبز السياسية: أساسها وتكوينها**، ترجمة إيلزا ام سنكلير (أكسفورد: منشورات كليردون، ١٩٣٦).

٢٥- انظر، على نحو خاص، «ثلاث موجات حداثة»، في هيلايل غلدن (محرراً) **مدخل إلى الفلسفة السياسية : عشر مقالات بقلم ليو شتراوس** (ديترويت: منشورات جامعة ولاية واين، ١٩٨٩).

٢٦- انظر ليو شتراوس، **الحق الطبيعي والتاريخ** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٥٣).

٢٧- انظر المقالات المجموعة في دراسات في فلسفة أفلاطون السياسية.

٢٨- يبقى بانغل أحد أهم المفسرين المعاصرين لشتراوس وأكثرهم إثارة، إضافة إلى كونه مفكراً لافتاً جداً ومشجعاً بحد ذاته. أما الكتاب الذي تم اقتباس العبارة منه فهو ليو شتراوس: مدخل إلى فكره وتراثه الثقافي (بلتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، ٢٠٠٦).

٢٩- مناقشة شتراوس لهذا مطورة بأفضل صورة في فصله عن أرسطو في كتاب المدينة والإنسان (شيكاغو: راند ماكنالي، ١٩٦٤). لمجرد الإنصاف، بالطبع، يقال إنها بعيدة جداً عن أن تكون قراءة غير قابلة للتحدي. وللاطلاع على قراءة من شأنها أن تتحداها انظر بيرنارد ياك، مشكلات حيوان سياسي:الجماعة، العدالة، والصراع في الفكر السياسي الأرسطوطاليسي (بيركلي: منشورات جامعة كاليفورنيا، ١٩٩٣).

٣٠- يمكن العثور على تفكير شتراوس الناضج حول دولة المدينة وعلاقتها بـ «المشكلة اللاهوتية-السياسية، في كتاباته المتأخرة، ولاسيما في خطاب «قوانين» أفلاطون وفعلها (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٧٥).

٣١- هذا الخطاب موجود في الحق الطبيعي والتاريخ. انظر أيضاً المناقشة في بانغل، ليو شتراوس، ص: ٨٣-٨٨.

٣٢- قراءة شتراوس لكتاب الجمهورية، ومؤلفات أفلاطون على نحو أعم بالفعل، هي، بالطبع، بين الجوانب الأكثر إثارة للجدل لكتلة مؤلفات تكاد لا تخلو من أخرى. متخصصو الكلاسيكيات - طبقة تضم غالباً أولئك الذين يشتغلون بالفلسفة القديمة - فضائحيو الخصومة والعداء لأولئك الذين يدوسون أرضهم وينبغي لقصة شتراوس أن تكون استثنائية إثارة الغيظ نظراً لاطلاعه العميق بأصالة على جملة المشكلات المطروحة على الصعيدين الفلسفي والفيلولوجي (الفقه لغوي). لم يسبق لشتراوس أن بادر قط بالفعل إلى مناقشة قراءته (رغم أن عدداً كبيراً من محازبيه فعلوا ذلك بالطبع)، وإن شكل استثناءً جزئياً مع صديقه هانس- غيورغ غادامر- الذي درج على استعارة كتب فلسفية من مكتبة ماربورغ الفلسفية، حين كان غادامر أميناً للمكتبة. انظر شتراوس ما الفلسفة السياسية؟ (غلنكو: منشورات فري، ١٩٥٩) ورد غادامر في الملحق الأول، الحقيقة والمنهج طبعة ثانية، ترجمة جويل واينشهايمر ودونالد مارشال

(لندن: شيد آند وارد، ١٩٨٩). للاطلاع على قصة قيام شتراوس باستعارة كتب من مكتبة ماربورغ في عشرينيات القرن العشرين، انظر جان غروندين، هانس غيورغ غادامر: سيرة حياة (نيوهافن: منشورات جامعة ييل، ٢٠٠٣)، ص: ٧٣.

٣٣- انظر خاصة، سقراط وأرسطوفان (نيويورك: بيسك بوكس، ١٩٦٦).

٣٤- وارد في أمكنة كثيرة ولكن، على نحو خاص، أميل إلى قول في الحق الطبيعي والتاريخ، المدينة والإنسان، و خطاب قوانين أفلاطون وفعلها.

٣٥- يطور هذه النظرة في الفصل المخصص لتوسيديديس في المدينة والإنسان. ويمكن العثور على قراءة أحدث، استثنائية الاختراق وأكثر إتقاناً بما لا يقاس من المنطلقات نفسها، مدينة صراحة لشتراوس، في كليفورد أوروين، إنسانية توسيديديس (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٩٤).

٣٦- للاطلاع على مناقشة الأمر، انظر نيكولاس رنغر وإيان هول «اليمين الذي أخفق: مآزق الفكر المحافظ وضبابيات ممارسة المحافظين في الشؤون الدولية»، مجلة الشؤون الدولية، ٨١ (٢٠٠٥)، ص: ٦٩-٨٢.

٣٧- قام روبرت بيين بطرح فكرة مشابهة في «عالم ليو شتراوس الحديث»، في المثالية حداثة: تنويعات هيغلية (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٧)، ص: ٢٠٩-٢٣٣.

٣٨- الأدب هنا شرط حقيقي لا بد منه للبحوث الشتراوسية. جنباً إلى جنب مع شتراوس نفسه من شأن المرء أن يتعين عليه في الحق الطبيعي والتاريخ أن يضيف كتاب توماس بانغل، روح النزعة الجمهورية الحديثة: الرؤية الأخلاقية للمؤسّسين الأمريكيين وفلسفة لوك (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٨٨)، قمة للمثلث؛ هارفي مانسفيلد، ترويض الأمير: تناقض السلطة التنفيذية الحديثة (بلتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، ١٩٨٩)؛ ومانسفيلد، روح أمريكا الدستورية (بلتيمور: منشورات جامعة جونز هوبكنز، ١٩٩١). غير أن هناك قدراً كبيراً من الدراسات البحثية الساعية إلى إقرار فكرة مشابهة.

٣٩- ببساطة، تقوم أطروحة السلم الديمقراطي على زعم أن الأنظمة الديمقراطية لا تشن حروباً على أنظمة ديمقراطية ليبرالية أخرى.

٤٠- خطاب تمت متابعته بطرق مختلفة في مؤلفاته اللاحقة، ولكن بالقدر الأعلى من النجاح، باعتقادي، في المقالين الثاني والثالث لأوكشوت، في السلوك الإنساني (أكسفورد: منشورات كليردون، ١٩٧٥).

٤١- متضمن، بالطبع، في أسس الفكر السياسي الحديث (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٧٨) ولكنه مطور بقدر أكبر من الشفافية والصراحة في ثلاثيته رؤى سياسية (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٣). انظر، للإثارة، نقد أوكشوت لسكنر في عرضه لــ الأسس في المجلة التاريخية، ٢٣ (١٩٨٠)، ص: ٤٤٩-٤٥٣.

٤٢- من الواضح أن هذا خطاب أقتبسه من أوكشوت. لا أستطيع تطويره، أو الدفاع عنه إلى المدى المطلوب، بالطبع، هنا؛ وميال أنا أن أضع الأمر في سياق مختلف بعض الشيء عن سياق أوكشوت نفسه. وللاطلاع على طبعات مختلفة من استكشافات أوكشوت الخاصة للموضوع، انظر التجربة وأنماطها (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٣٣)، مقال «صوت الشعر في حديث البشر» مشمول في العقلانية والسياسة (لندن: مثون، ١٩٦٢) والمقال الأول في (في السلوك الإنساني).

٤٣- «مايكل أوكشوت»، في تيموثي فولر (محرراً)، الدين، السياسة، والحياة الأخلاقية (نيوهافن: منشورات جامعة ييل، ١٩٩٦)، ص: ٣٧-٣٨.

-٩-

الواقعية المتشائمة والتشاؤم الواقعي

جوشوا فوا دينستاغ

٩/١- مقدمة

«الواقعية» و«التشاؤمية» كلمتان تتعايشان في علاقة تكافلية غريبة إحداهما مع الأخرى على مستوى من الاحترام لا تريد أي منهما الاعتراف به[١]. التشاؤمية عبارة كثيراً ما يجري توظيفها للاستهانة بالواقعية. تضطلع بمهمة عبارة مهينة لقلب الوجه الباسم إلى وجه متجهم. الواقعيون دائمو التصدي لاتهامات بالتشاؤم، وشديدو الإصرار، مثل موظف الأرصاد الجوية المتنبئ بإعصار، على أنهم لا يفعلون ما هو أكثر من مجرد أداء واجبهم المتمثل بتقديم صورة دقيقة عن وضع كئيب منذر بكارثة. لا شك أن الواقعيين يستاؤون من أولئك الذين يتهمونهم بالتشاؤم. غير أنهم قد لا يبالون دائماً بالتهديد المضمر الذي تحمله العبارة، كما لو أن النزعة التشاؤمية هي الشقيقة الأكبر الخطرة التي يمكن لأي واقعي أن يبقيها احتياطياً تحسباً لاحتمال عدم حصول نبوءاته (ها) على ما يكفي من الاحترام.

بالمثل، حين يرغب المرء في إتمام التشاؤم، يبادر إلى إعطائه اسم «واقعية» أو «واقعية بسيطة» تجنباً للالتباس مع الصيغة الدولية. من الصعب على المتشائم أن يرفض مثل هذه التتمة لأن النزعة التشاؤمية، مثل كل الفلسفات، تحاول رسم العالم بأكبر قدر ممكن من الواقعية. فالمتشائم، وهو المنبوذ منذ زمن طويل، يبدو بالغ السعادة والامتنان لأنه بات، أقله، يؤخذ مأخذ الجد. إلا أنه (ها) مع ذلك قد يجد شيئاً أبوياً أو تدجينياً في هذه الصورة

البيانية. ما الذي يحول دون مخاطبة النزعة التشاؤمية بلغتها الخاصة بعد أن أثبتت تلك اللغة صوابها في الكثير من المرات؟

للعلاقة بين التشاؤمية والواقعية في تاريخ الفكر صفة معينة حيوية ولكنها غير ملموسة. فمن ناحية، نادراً ما أقدم أولئك الفلاسفة الذين يُعدون متشائمين (مثل شوبنهاور، نيتشه، فرويد) على الإكثار من الكلام عن الشؤون الدولية مباشرة، غير أن من المعتقد بأنهم أشاعوا نظرة مأساوية عامة إلى العالم قد تكون شاملة لمجال علاقات الدول البينية إضافة إلى أية مجالات أخرى. أما الواقعيون الحديثون، بالمقابل، فينظر إليهم بوصفهم متوفرين على أساس شبه مختصر في شرعة النظرية السياسية، أساس يكاد لا يتجاوز نوعاً من القراءة السطحية لتوسيديديس، هوبز، وحفنة آخرين، بادين مع ذلك متشاركين مع المتشائمين على نوع من الحساسية، إن لم يكن على نظرية ما. ثمة حل طبيعي يطرح نفسه: أليس الواقعيون الحديثون سليلي المتشائمين الفلسفيين، الدائبين على تفعيل رؤاهم في المجال الدولي؟[٢] ربما هم يفعلون ذلك لا شعورياً؟ أو ربما حاول الواقعيون بنشاط وحيوية، فعلاً، إخفاء علاقاتهم العائلية مع المتشائمين خشية التلوث جراء الاقتران؟ سيتركز هدفي في هذا الفصل على إثبات أن ما قيل دفاعاً عن هذا الموقف بعيد جداً عن أن يكون كاملاً وأن هناك، ربما، مزيداً من الأشياء التي يمكن قولها ضده. ومع أن أية نظرية تشاؤمية في الشؤون الدولية من شأنها أن تتقاسم، دون شك، بعض العناصر، مع، أقله، الواقعية الكلاسيكية، فإن نقاط تباين واختلاف مهمة من شأنها أن تكون هي الأخرى موجودة. وفيما قد تكون المضامين السياسية للواقعية والتشاؤمية متعانقة في نقاط معينة، ستكون ثمة أمكنة أخرى شاهدة بالضرورة عن افتراقها.

٩/٢- لمحة وجيزة عن النزعة التشاؤمية

مع أن التشاؤمية متحدرة، كما أجادل بقدر أكبر من التفصيل في مكان آخر، بمعنى من المعاني، من الفلسفة القديمة المأساوية والرواقية على حد سواء، فإن الفهم الأفضل لها يكون عبر النظر إليها بوصفها أطروحة حديثة

عن السياسة[٣]. حداثتها تقوم، بالدرجة الأولى، على استنادها إلى نوع من المعنى الخطِّي للزمن والتاريخ. في جزئها الأكبر، كانت الكوزمولوجيا القديمة دَوْرية بطبيعتها. وفي جزئه الأكبر مرة أخرى، لم يفكر الفكر السياسي القديم، نتيجة لذلك، من منطلق توجهات طويلة المدى بل من منطلق دورات تاريخية بالأحرى. ولجملة متنوعة من الأسباب (السجالية)، أَخلَتْ الدورية الحلزونية مكانها للخطِّية الامتدادية أواخر وأوائل الحقبتين الوسطى والحديثة على التوالي، على صعيدي الكوزمولوجيا والفكر السياسي كليهما. أعتقد أن هذا القدر مسلَّم به دون جدال بوصفه أساساً تاريخياً. وبالفعل فإن من المعترف به على نطاق واسع في المكان العام، والمتكرر على ألسنة مؤرخي الثقافة مثل الكليشيهات، أن «التقدم فكرة حديثة». غير أن ما كان أقل حظاً من الدراسة الجيدة هي صيغُ التنظير اللاتقدمية التي تفعَّلت أيضاً جراء تحول الوعي التاريخي والزمني في الغرب. كانت النزعة التشاؤمية إحدى هذه الصيغ.

تم استخدام كلمة «التشاؤم» أو «التشاؤمية» (من قبل أحد النقاد) تعليقاً على نص **كانديد** الساخر لفولتير، ذلك النص الذي كان تعبيراً عن الاستهزاء بزعم لايبنتز القائل إن عالمنا هو أفضل العوالم الممكنة كلها. إلا أن التشاؤمية لم ترتدِ ثوبها النظري الفعلي للمرة الأولى إلا في مؤلفات منافس فولتير جان-جاك روسو. ومع أن روسو هذا يجري تصويره أحياناً رومانسياً، حالماً، متفائلاً حول إمكانيات حصول التعاون الإنساني العقلاني في الميدان الاجتماعي، فإن قراءة متمعنة لمؤلفاته تكشف عن أن هذا بعيد عن أن يكون هو الحال. فوضعُ متوحش الطبيعة السعيد، بالنسبة إلى روسو، منطَلَقٌ تتعذر استعادته بالنسبة إلى جنس البشر. إنه منطَلَق لشجب الحداثة والحكم عليها، لا **غاية** [تيلوس] للشؤون السياسية. ما تكْشف عنه مؤلفاته التاريخية، ولاسيما **خطاب في العلوم والفنون وخطاب في التفاوت** [اللامساواة]، تدهور مطرد للشرط الإنساني، مدفوعاً بقوى يتعذر احتواؤها أو التحكم بها. ومخطط الحكم المقترح في **العقد الاجتماعي** يستهدف تعديل هذه المشكلة أو تلطيفها لا استئصالها - وحتى هذا المخطط يعترف صاحبه بأنه صعب التطبيق

ومستحيل الحفاظ عليه تماماً. ومع أن نظرية روسو توصف أحياناً بالتفاؤل لإيمانه بطيبة الإنسان أو خيريته الطبيعية، فإن هذا لا يصح ما لم يتم إغفال كل ما يقوله عن تاريخ الإنسان وخلط الجوهر بالحصيلة.

يبقى الزمن أو وعينا له، بنظر روسو، العامل الدائب على مسخنا وسوقنا في طريق الفساد الأخلاقي، الفوضى السياسية، والتعاسة الشخصية. جميع الكائنات الحية موجودة في الزمن بالطبع ولكن ما يفصلنا عن الحجارة، عن النباتات، وحتى عن الحيوانات هو وعينا للزمن، شعورنا به. العقل الحيواني «يستسلم كلياً لغريزة وجوده الحاضر، دون أية فكرة عن المستقبل»(٤). الارتقاء إلى مستوى القدرة على الإحساس يعني، فوق كل شيء آخر، امتلاك الوعي الكامل فيما يخص الزمن مفهوماً بصيغته الحديثة، الخطّية. وهذا الزعم كثيراً ما يتكرر في المدرسة التشاؤمية، من قبل شوبنهاور، مثلاً، ذلك الذي وصف الحيوانات بـــ «الحاضر مجسداً»، ولكن أيضاً من قِبَل نيتشه الذي ذاع صيته مشبهاً البشر، مع إحساسهم بالزمن والتاريخ، بأبقار الحقول «القابعة في الحاضر»(٥). هذا التركيز على التوقيت الخطّي دون افتراض التقدم الطبيعي الموجود في نظريات حديثة أخرى، هو الملمح المميّز للنزعة التشاؤمية.

لطابع الحياة والوعي المشروط بالزمن جملةُ آثارٍ ذات علاقة، بالنسبة إلى المتشائمين. **أولاً**، ولعله الأهم، ذلك هو مصدر استحالة دوام الأشياء جميعها. ما من تركيبة أو بنية، طبيعية أو بشرية، يمكن توقعها أو تصميمها قادرة على الصمود في وجه الفيض اللانهائي المتنوع من التحديات التي لا بد من أن تظهر عبر الزمن. ومن هنا فإن روسو كتب يقول، «كل الأشياء هي في حالة مستمرة من التدفق على الأرض. لا شيء عليها يحافظ على شكل مطرد أو راكد»(٦). ويطرح شوبنهاور الأمر على النحو التالي: «**الزمن** هو ذلك الذي بفضله ينقلب كل شيء إلى عدم، إلى لا شيء، بأيدينا فاقداً كل قيمة حقيقية»(٧). وعلى المستوى الشخصي، هذا يعني أن البشر جميعاً يموتون، والأدهى من ذلك هو أنهم، بوصفهم كائنات واعية، يجدون أنفسهم في مواجهة معرفة ذلك الموت سلفاً. كذلك، ما من شخص أو شيء يمنحنا الفرح يمكنه أن يدوم دون تغيير؛ الدهرية

أو الزمانية تعني أن لا شيء، مهما كان طيباً، دائم. يتكرر الأمر في السياسة، ما من دولة، نظام، أو بنية سياسية، مهما كانت قوية وجيدة التكيف مع ظروفها الأولية، تدوم إلى الأبد. فالمصالح، منابع القوة، الولاءات، بل وحتى البنى التنظيمية الأساسية للدول ولمنظومات الدول، ظلت دائبة على التغير عبر الزمن وسوف تستمر في فعل ذلك، بطرق لا يستطيع أحد أن يتنبأ بها.

من وجهة النظر المتشائمة، يتعين على هذه الأشياء أن تشكل أجزاء أولية من المعرفة السياسية، واضحة، بالنسبة إلى أي مراقب، وضوح احتمال زواله الشخصي اللاحق. ولكن النظرية السياسية تستطيع، مثلها تماماً مثل الأفراد الذين يستطيعون (وكثيراً ما يفعلون) أن يتعاموا عن نهايتهم المحتومة قَدَراً، أن تطمس التدفق الأساسي العميق للعالم السياسي والتلاشي السريع للترتيبات القائمة. من وجهة النظر هذه، نرى أن نظرية هوبز وكَنْت السياسية تفاؤلية (خَطِرة التفاؤل)، لا لأنها متوفرة على رواية «إيجابية» لقصة الطبيعة الإنسانية، بل لأنها لا تعترف بالتأثيرات الناسفة للاستقرار لكل من الدهرية ووعي الزمن. تحاول مثل هذه النظرية السياسية، بدلاً من ذلك، أقله على المستوى المحلي الداخلي، أن تنتج مخططاً للمجتمع الصالح، مخططاً سيكفل، إذا ما طُبق، حل جملة مشكلات سياسية أساسية مرة وإلى الأبد. والتجسيدات المعاصرة لهذه النزعة التفاؤلية موجودة أولاً في ليبرالية رولز، هابرماس، وأتباعهما ممن يعكفون، مع الانشغال بتصويب نظرية كَنْت ومعارضتها في عدد كبير من الجزئيات، مواصلة المشروع العام. نراهم بالفعل شديدي الإصرار، قبل كل شيء، على قابلية العقل لإعادة بناء العالم، أو، بالأحرى، على قابلية ذلك العالم للتجاوب إيجابياً مع عملية إعادة البناء العقلانية(٨). أما بالنسبة إلى المتشائم فإن العالم السياسي، مثل كل أوجه العالم الأخرى، مطبوع بالتغيير والفوضى. حتى أفضل المخططات ستواجه ظروفاً هي عاجزة عن التنبؤ بها وصولاً إلى طغيان مثل تلك الظروف عليها وإغراقها. على النظرية السياسية، بالنسبة إلى المتشائم، ألا تكون مسألةَ اجتراح مخططات بل قضية إعداد للأفراد والمجتمع السياسي، بالأحرى، لمواكبة ما ليس متوقعاً، بمقدار ما يكون ذلك ممكناً.

فوضى الزمان تعني أن ليس ثمة أية أوضاع أبدية للطبيعة أو السياسة[٩].

غير أن هذا لا يعني عدم وجود معرفة أو رؤيا مخترقة لظروفنا. فالأحوال تتغير ونستطيع، بوصفنا مخلوقات واعية للزمن، تقويم هذه التغيرات ودراستها. والمتشائم التاريخي ليس أقل من المتفائل إيماناً بتراكم الخبرة. ما يفرقهما هو فهمهما لتأثيرات هذا التراكم. لا ينكر المتشائمون، بالطبع، أننا نستطيع، بمعايير معينة، أن نتحدث عن حصول تقدم في الشؤون الإنسانية. لا أحد يشك بالزيادة الحاصلة في قوانا التكنولوجية، مثلاً. بدلاً من ذلك يسأل المتشائمون عما إذا كانت هذه التحسينات مرتبطة بجملة من الأكلاف التي كثيراً ما تمر دون أن تُدرك أو تقوَّم. أو هم يجادلون أن فكرة التحسُّن الطبيعي للشرط الإنساني عبر الزمن ليست مؤكدة في أفضل الأحوال، بل هي متناقضة مع الأدلة الواقعية. وفي سياق الشؤون الدولية، يرقى هذا إلى مستوى نوع من التحدي المباشر للفكرة الكَنْتية القائمة على أحد أنماط تراكم المعرفة، متجسداً إما في هيئات ناخبة وخطط رسمية دولتية أكثر حكمة أو منظومات دولية أوفرَ انضباطاً. من غرائب تاريخ الفكر أن فلاسفة ومؤرخين كثيرين ظلوا يفترضون وجود نوع من الترابط الطبيعي، الحصري بين الدهرية الحديثة والتقدم. منذ أزمان بعيدة دأب مونتاني على الشكوى من هذا النزوع إذ كتب أواخر القرن السادس عشر يقول: «على الدوام... يواصل الفلاسفة لَوْكَ هذه المعضلة بألسنتهم لمواساتنا حول وضعنا الفاني: «تكون الروح إما فانية أو خالدة. إذا كانت فانية فبلا عذاب، وإذا كانت خالدة، فستواصل التحسن». هم لا يلامسون الفرع الآخر مطلقاً: «وماذا إذا واصلتْ التدهور والانحطاط؟»[١٠].

باختصار، ليست ممارسة وصْم النظريات السياسية بـــ «التفاؤل» أو «التشاؤم» تبعاً لما ترويه عن طبيعة البشر من قصص «خيِّرة» أو «شريرة»، في الحدود الدنيا، إلا طريقة شديدة عدم الدقة في الكلام. فخلف واقع أن من الخطأ الشنيع أن يقال، مثلاً، إن هوبز يرى البشر عنيفين وأشراراً من الأساس (خطرين، ربما ولكن ليسوا عنيفين أو أشراراً بالفطرة) [١١]، إن هذه الطريقة في المتابعة تفترض أن النظريات السياسية تبدأ دوماً من روايات

لقصة طبيعة البشر وأن تلك الروايات هي روايات ثابتة وجامدة على الدوام. ليس الاختلاف الحقيقي بين هوبز وروسو هو أن الثاني يؤمن بأن البشر «خيِّرون»، بل لعله لا يصدِّق أن طبيعة البشر ثابتة على الإطلاق حاذياً حذو هوبز. نظرية روسو تاريخية أساساً خلافاً لنظرية هوبز التي ليست كذلك(١٢). قد يكون الخير شرطنا **الأصلي** بنظر روسو ولكن ذلك ليس أساساً كافياً لعدّه شرطنا **الطبيعي** الوحيد في ضوء قابليتنا للتحول وبعد قرون من التغير. من المعقول أكثر، دون شك، أن يتم الحديث عن النظريات السياسية بوصفها متفائلة ومتشائمة نسبة إلى منتهاها، إذا جاز التعبير، لا إلى نقطة بدايتها. ليست النظرية السياسية المتشائمة متوفرة على، ولا هي بحاجة إلى، أية رواية «سلبية» لقصة الطبيعة الإنسانية. لعل من شأن أية نظرية سياسية كهذه أن تكون قلقة إزاء عدم وجود سيرورة طويلة الأمد مؤهلة لتحسين الحصائل السياسية الأساسية لصالح البشر وتدابير سليمة لاجتراح سيرورة كهذه وإدامتها. **ليست نظرية بداية شريرة، بل هي، بالأحرى، نظرية ترفض ضمان أية نهاية سعيدة.**

وبالإضافة إلى ذلك، علينا أن نتحلى بالحذر قبل المسارعة إلى التعجل واستسهال وضع النزعة التشاؤمية في خانة نظرة «تراجيدية»، رغم أن مبررات فعل ذلك هنا أكثر إغراء بالتأكيد ومن المعروف أن نيتشه، لا أحد غيره، زعم أن هناك علاقة وثيقة بين الاثنتين(١٣). كثيراً ما يقال إن الواقعيين يتبنون نظرة تراجيدية مستمدة ربما من توسيديديس، حيث الصراع والعنف لا مهرب منهما(١٤). وإذا ما تم فهم هاتين العبارتين بوصفهما دالتين على عالم يسوده العنف، فليس من الخطأ الفادح استخدامهما مترادفتين. لعله استخدام مفتقر إلى الدقة. الأنطولوجيا التي تعتمد وجهة نظر توسيديديس ومؤلفي المسرح التراجيدي اليوناني شديدة الاختلاف، مثلاً، عن أنطولوجيا هانس مورغنتاو، ومختلفة أيضاً، بطريقة أخرى، عن أنطولوجيا شخصية حديثة تشاؤمية حقاً مثل ألبير كامو. الدورية الحلزونية من ناحية ونوع من الإحساس القوي بالقَدَر من ناحية ثانية كانا اثنين من عناصر نظرة قدماء اليونان إلى

العالم، عنصرين لم يتكررا بقوة في الواقعية والتشاؤمية الحديثتين، مهما بدتا، ربما، «تراجيديتين» على أصعدة أخرى. قد يكون من المؤكد أن الواقعية والتشاؤمية الحديثتين قد تعلمتا من شيوخ التراجيديا أن عالمنا عالم مفطور روتينياً على المعاناة والصراع. (إذا كان الأمر كذلك فإن من الطبيعي أن تكونا قد تعلمتا ذلك من العالم). غير أن تفسير السبب لا ينتقل بالفعل من الثانية إلى الأولى. وفيما تؤكد وجهات النظر هذه جميعاً وجود حساسية عالية إزاء المعاناة الإنسانية (وهو أمر يخفق منتقدوها في أخذه بنظر الاعتبار)، فإنها تقدم وصفاً لمنابع تلك المعاناة من منطلقات تكاد أن تكون مغايرة (وهو أمر كثيراً ما يخفق المعجبون به أخذه بعين الاعتبار). تبقى النظرة العالمية الحديثة، المتفائلة والمتشائمة على حد سواء، منفتحة على التعديل خلافاً لنظيرتها القديمة. قد يكون قدرُنا هو العيش في عالم عنيف، غير أن ذلك ليس قدراً شبيهاً من حيث النوعية الخاصة بقَدَر أوديب المحكوم منذ الولادة بأن يقتل أباه، يضاجع أمه، ويفقأ عينيه(١٥). وفي حين أن المتشائمين يعتقدون أن الدهرية الخطية تتولى تشكيل وجودنا بطرق لا نستطيع التحكم بها، فإن أية نظرة عالمية تراجيدية حقاً تعرض خطة محسومة مقيدة حتى على نحو أكثر إثارة مسرحية.

٣/٩- أسباب اللااستقرار

من الصورة التي عرضتُها للتو، ينبغي لنقاط تقارب التشاؤمية والواقعية من ناحية ونقاط تباعدهما من ناحية ثانية أن تكون قد أصبحت واضحة. الواقعيون والمتشائمون ينظرون إلى، ويرون، ملكوت السياسة الدولية ملكوتاً مسكوناً بالاضطراب والفوضى. سائر أسباب النظام ومنابعه قاصرة أو مؤقتة بنظر الطرفين، رغم أنها قد تكون ناجحة في أداء وظائفها على امتداد فترة زمنية طويلة في ظروف معينة. ليس هذا أمراً ثانوياً بسيطاً، لأن الجزء الأكبر من التنظير السياسي الغربي معطوف عموماً إما على الاهتداء إلى النظام في الطبيعة أو على اصطناع أسباب نظام مؤهلة لشفاء أو ترويض أية فوضى تكون موجودة طبيعياً في السياسة. لذا فإن تأكيد الاضطراب الدائم خروجٌ ذو

شأن من التيار الرئيسي (لعل هذا هو أحد أسباب اغتراب الواقعية الأصلي عن ميدان «النظرية السياسية» وتوغلها في ميدان «العلاقات الدولية» الجديد آنذاك). ومهما يكن فإن الواقعيين والمتشائمين لا يفهمون أسباب الاضطراب، الذي يطلق عليه الواقعيون أنموذجياً اسم الفوضى، وطبيعته، بالطريقة نفسها تماماً. علينا التحلي بالحذر كي لا نقع في خطأ الخلط بين **تشخيص وضع** عام من جهة و**ايتيولوجيا** (علم أسباب الأمراض) عامة من جهة ثانية.

من الانتقادات المنتظمة الموجهة إلى التصور الواقعي الحديث للفوضى السياسية (ربما هو مفرط الانتفاخ ولكنه ينطوي على شيء من الحقيقة) أنه لا تاريخي أساساً بل هو حتى خارجَ إطار الزمن. فالاضطراب الدولي يجري النظر إليه كما لو كان أحدَ الظواهر الفضائية أو الهندسية. وإذا لم يكن هذا صحيحاً في جميع الحالات، فإنه صحيح، في اعتقادي، بالنسبة إلى بعضها الأكثر أهمية وذات الأهمية المتزايدة في القرن العشرين. من الواضح أن الأمر ينطبق على هوبز الذي كانت أنطولوجياه السياسية مستمدة بالدرجة الأولى من فيزياء غاليلو وهندسة اقليدس، اللذين لا ينطويان إلا على الحدود الدنيا من التصور النيوتُني للزمن ولا شيء مما نعدُّه اليوم حِساً تاريخياً. (كانت هذه، آخر المطاف، شكوى روسو الرئيسية من هوبز). ومع بقاء حفنة صغيرة من الواقعيين، هوبزيين ببساطة، لا مبالغة، باعتقادي، أن يُقال إن أنطولوجيا السياسة الفضائية التي أطلقها هوبز قد جرى تأبيدها وإن تم تعديل تفاصيلها من قِبَل أعلام مثل هانس مورغنتاو وكَنَثْ والتز، الذي كتب يقول: «عبر القرون ظلت الدول تتغير بأشكال كثيرة، إلا أن نوعية الحياة الدولية بقيت على حالها إلى حد كبير»[١٦]. وعبر زعم أن فوضى المجال الدولي «بنيوية» ظل الواقعيون يتعمدون تحديداً فصل ذلك الاستنتاج عن أي ظرف تاريخي لإبقاء الأطروحة المستخلصة من ذلك الاستنتاج عامة في التطبيق. يجري تصور الفوضى شرطاً عابراً للتاريخ لا يمكن تغييره إلا بفعل تنين (لوياثان) كوكبي ما. وحين تحاول الواقعية مناشدة التاريخ، اللهم إذا فعلتْ، فإنها لا تفعل ذلك إلا **لتأكيد** هذه الحقيقة، حقيقة أن التاريخ **بحد ذاته** لا يستطيع

أن يضطلع بأي دور في **تفسيرها**. أما الأسباب الكامنة وراء حصول الفوضى (حتى إذا كنا هنا قادرين على الكلام عن أسباب) فهي، بذاتها، ليست تاريخية.

من المؤكد أن قصة هانس مورغنتاو، كما بات واضحاً عبر أبحاث جديدة، معقدة أكثر. فنصُّ **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة**، بالتحديد، يتضمن أطروحات كثيرة تفوح منها رائحة النزعة التشاؤمية. والكتاب هجوم متواصل على «عقلانية» جزء كبير من الفكر السياسي الحديث الذي يربطه مورغنتاو ربطاً مباشراً بـــ «نظرة تفاؤلية» حمقاء أو بلهاء[١٧]. ثمة أشياء كثيرة هنا تبدو، كما جادل آخرون، مأخوذة من نيتشه وفيبر، ومتناغمة، بالفعل، مع روسو[١٨]. لم يقف الأمر عند كون هذا النقد للعقلانية مستمداً من نظرية أوروبية، بل تجاوزه أيضاً إلى كونه متابعاً بالتزامن مع مورغنتاو من قبل أعلام متنوعين فكرياً تنوع مايكل أوكشوت وهوركهايمر/أدورنو، بله زميلا مورغنتاو في شيكاغو ليو شتراوس وحنه آرندت. جميعاً كانوا مسكونين بالريبة والشك إزاء وعد التنوير بتقدم طويل الأمد في الشؤون الإنسانية، تقدم معطوف على التطور العنيد للعقل.

ومع أن مورغنتاو لم يكن (لاسيما في **الإنسان العلمي**) شغوفاً بالعلوم الاجتماعية، فإن من الضروري عدم نسيان أن مؤلفاته، ولاسيما **السياسة بين الأمم**، أسهمت كثيراً في وضع اختصاص العلاقات الدولية الأمريكي على الخط الذي اعتمده في النصف الثاني من القرن العشرين. صحيح أن من المحتمل أن يكون مورغنتاو قد استلهم كلاً من مؤرخين كلاسيكيين مثل توسيديديس من ناحية، وأساتذة تنظير حديثين مثل كارل شميت ممن درجوا على ازدراء ادعاءات العلوم الاجتماعية العقلانية من ناحية ثانية، غير أن علينا ألا ننسى أن أول مبادئ الواقعية كان، بالنسبة إلى مورغنتاو، متمثلاً بفكرة أن، مثل المجتمع عموماً، محكومة «بقوانين موضوعية»[١٩]. وأحد «السياسة القوانين» الرئيسية التي حاول كتاب **السياسة بين الأمم** وصفه تمثل بقانون توازن القوة. يجادل مورغنتاو أن التوازن «مفهوم كوني شامل» قريب

من التعادل أو التكافؤ في الفيزياء أو البيولوجيا (مقارنة دفعت دارسي مورغنتاو بالتأكيد إلى البحث عن مفاهيم مشابهة). كتب مورغنتاو يقول، «ليس التوازن إلا تجلياً خاصاً لأحد المبادئ الاجتماعية العامة»[٢٠]. والفصل الذي يصفه (من طبعة ١٩٤٨ الأولى بالذات) يتابع شرح مختلف أنماط التوازن بنوع من أنواع مخططات كرات البلياردو الهندسية التي ما لبثت، بصيغة أكثر انسجاماً، أن أصبحت مادة محاكمات في حقل العلوم الاجتماعية إبان العقود اللاحقة[٢١]. حتى مدخل **الإنسان العلمي** يزعم، ربما جراء التنبه إلى نزعة الشك المتطرفة التي تتجلى في بعض نقاط النص، أن «هذا الكتاب ... يواصل البحث عن الأسباب العامة التي لا تكون الأحداث الخاصة سوى مظاهر خارجية لها»[٢٢]. ومع أن من شأن البحوث الراهنة أن تميط اللثام عن قصة مثيرة حول جذوره الفكرية المتنوعة، فإن هذا المشروع هو الذي أصبح تراث مورغنتاو الفكري الفعال. ومن الواضح، نظراً لعمق نزعة الشك السابقة، أنه مشروعه **هو** - ليس مشروعاً تم إقحامه عليه من قبل مؤسسة علوم اجتماعية قائمة كان قد سبق له أن أبدى شخصياً رغبة كاملة في إهمالها.

مع أن نزعة الشك ليست أقل التزاماً بوجهة نظر سياسية ليست أقل جذرية في فوضويتها، فإن فكرة إمكانية تحليل أي اضطراب سياسي وصولاً إلى الكشف عن قوانين أساسية كامنة في العمق (قوانين توازن أو أي أشياء أخرى) شديدةُ الغرابة بالنسبة إلى ممارسي هذه النزعة. والاختلاف عن الواقعية هنا قد يمكن إيجازه عبر التركيز على تفضيل الواقعيين المستمر لعبارة «فوضى» وما يرتبط بها من عزوف عن المقارنة بين الوضع المحلي-الداخلي ونظيره الدولي التي يدَّعون وصفه[٢٣]. كلمة الفوضى **(أناركي)** تعني حرفياً غياب الـــ (آركي) أي غياب أي أساس أو قاعدة، ولكن ثمة **(آركون)** بمعنى حاكم متناظر مع **(آركي)**. تُفهم الفوضى **(آناركي)** بدلالة نقيضتها المتمثلة بالحالة الطبيعية للسياسة المحلية- الداخلية، بكيان سياسي خاضع لحكم سلطة مرجعية مستندة إلى قاعدة قانونية (مهما كانت مهلهلة

وملأى بالعيوب والنواقص). فَهْمُ الوضع الدولي على أنه فوضوي يعني، إذاً، عَدّه في تعارض مع الاستقرار الأهلي- المدني. والفضاء المضطرب للسياسة الدولية يوضع في مواجهة الفضاء المنظم للسياسة المحلية- الداخلية. وفي حين أن فكرة فوضى محلية- داخلية تبقى واحداً من الاحتمالات (فالتنانين المحليون قد يموتون لأنهم فانون)، بمعنى من المعاني، فإنها لا تفعل ذلك بمعنى آخر. فإذا تعرض النظام المحلي- الداخلي للانهيار، لا بد للحدود فيما بين ما هو محلي وما هو دولي من أن تُمحى وصولاً إلى تمخض الفوضى الدولية **بالذات** عن الانهيار والتفكك لأن أيَّة وحدات سياسية لن تعود موجودة لتتواجه فيما بينها على صعيد دولي. ففي غياب النظام المحلي- الداخلي، لن يكون ثمة سوى حرب الجميع ضد الجميع، الأمر الذي لا ينطوي بحد ذاته على أي طابع **دولي** استثنائي. تعويل الواقعيين على كلمة «فوضى» يعكس، بهذا المعنى، تعويل نظريتهم المفهومي على نوع من التباين القوي والشديد بين الشؤون المحلية- الداخلية ونظيرتها الدولية، وهذا، بدوره، يمكن رده إلى الفهم الفضائي للسياسة (فطاولات البلياردو تشترط وجود كرات البلياردو كي تكون مقنعة). ولكن حتى وجود تنين (لوياثان) أرضي (كوكبي) لن يعطل مفعول رواية النزعة التشاؤمية لقصة التغيير والفوضى لأن هذه النزعة لا ترى أصل الفوضى فضائياً (مكانياً)، بل زمانياً. كما لا تستطيع رؤية «التوازن» نوعاً من الحل الطبيعي، الكوني (الشامل) لمشكلة الاضطراب والشغب.

لا تقف الأمور، إذاً، عند عدم تقاسم الواقعية نوعاً من الإتيولوجيا (علم أسباب الأمراض) مع الشكوكية، بل تتجاوزه إلى قول إن وجود نزعة الشك يتيح لنا فرصة التساؤل عما إذا كانت الواقعية، بصيغتها البنيوية الحديثة على أي حال، متوفرة على أية إتيولوجيا خاصة بمرض الفوضى أساساً. على السؤال عن سبب افتقار المجال الدولي إلى نظام ما، لا يستطيع الواقعي أن يجيب بما هو أكثر من ملاحظة بقائه دائماً مفتقراً إلى مثل هذا النظام، أو ملاحظة أن أي طرف فاعل منفرد لا يبدو متوفراً على ما هو ضروري من القوة لفرض نظام

كهذا. غير أن هذه ليست إلا شروطاً سلبية؛ لم تكن قادرة على إحداث أي شيء. لا يتم تفسير أصل الفوضى مطلقاً؛ لعله الشرط الباقي أو القاعدي الذي يقال إنه موجود مع تعرض سائر أسباب النظام المفترضة للافتضاح جراء اكتشاف زيفها. غير أن هذه المقاربة لا تبدو معقولة إلا في سياق نظرية تكون هندسية مفرطة إلى مستوى اللاتاريخية - إذا لم يكن ثمة أي تغيير أساسي عبر الزمن فلا يمكن للفوضى أن تكون قد «انبثقت» أو ظهرت، دون أن تدعو الحاجة إلى تفسير ما لهذا الانبثاق أو الظهور. ممكن، فعلاً، بالانطلاق من هذا التصور، أن يقال إن الفوضى مفتقرة إلى نوع من الوزن الأنطولوجي الإيجابي ولا تعدو كونها شرطاً سلبياً، قابلاً للوصف ولكن دون أي تفسير حقيقي.

بالمقابل، وعلى النقيض، من شأن تعقب منبع الفوضى والتدفق باتجاه الزمانية-الدهرية، كما يفعل المتشائمون، أن يتمخض عن منظور مغاير. فالالتزام التشاؤمي (وهو أنطولوجي وليس أخلاقياً) بالفوضى هو، يمكننا القول، التزام حتى أعمق من الالتزام الواقعي. عادّاً السياسة منظومة قوى شبه مادية، يستطيع الواقعي أن يتخيل قوى أُجبرت على التزام الحدود، وإن بصعوبة، من ناحية، وقوى أقل شأناً تم إخضاعها لقوة متفوّقة من ناحية ثانية. أما بالنسبة إلى المتشائم فليس ثمة أي شيء للموازنة مع تعذر النظر إلى المشكلة بمنظار رياضي أو هندسي. ليس هناك أية ترتيبات مستقرة للقوى بالنسبة إلى المتشائم ونزعته التشاؤمية لعدم وجود منابع قوة مستقرة، بُنى مستقرة مؤهلة لنقلها مع بروز مشكلات جديدة طافية على السطح باطراد لنسف أي ترتيب محدد. لا يقف الأمر عند كون النظام الدولي فوضوياً؛ فبنيته، بنظر المتشائم، هي الأخرى محتملة أو طارئة تاريخياً. من شأن أي وصف نظامي أو منهجي لملامحه أن يكون صحيحاً في زمن معين، إلا أن **معرفة** أن ملامح مماثلة ستنشأ في المستقبل أيضاً من شأنها أن تشترط بقاءها - بقاء الملامح - محصَّنة إزاء جميع السيرورات أو العمليات التاريخية، وهذا مستحيل. لا يعني هذا، بالطبع، أن العنف مطرد أو غير قابل للتغيير من حيث كميته، أو ليس ثمة أية معرفة جديدة

بالاكتساب حول منابعه المباشرة. ومثل الواقعي الذي يلتمس «اقتصاد عنف» - عبارة شلدون فولن المناسبة للدلالة على هدف ماكيافيلي[٢٤] - يستطيع السياسي المتشائم (ويجب عليه) أن يلتمس ظروفاً محلية - داخلية للسلم والأمن. بالمثل، يستطيع أستاذ التنظير التشاؤمي (ويجب عليه) أن يحاول فهم الأسباب الخاصة لأخطار معاصرة. أما «قواعد» البصمة أو «القوانين» النظامية التي دأبت الواقعية على السعي لترسيخها فليست، هي ذاتها، بالنسبة إلى المتشائم، إلا صيغاً تاريخية عَرَضية أو طارئة من غير المحتمل أن تبقى إلى ما بعد الدوّامة التالية. وهكذا فإن الوصف الكثيف للظروف المباشرة مرشحة أكثر بما لا يقاس لإنتاج نصائح عملية مقارنة بالسعي لرسم خارطة ظروف كهذه على أرضية «قوانين» سرمدية. صحيح أن مثل هذه النصائح قد لا يُجدي كثيراً، ولكن التوجيه نحو نوع من التركيز على الحاضر على حساب المستقبل يشكل أيضاً، كما سنرى أحد عناصر النزعة التشاؤمية.

بتعبير آخر، يمكننا أن نقول إن الواقعية الحديثة (حتى واقعية مورغنتاو، ولكن واقعية أجيال لاحقة بقدر أكبر من الافتضاح) ظلت مستمرة، على صعيد وصف الفوضى السياسية، في عطف تفسيرها لهذه الظاهرة على آركي (أساس أو ركيزة) أنطولوجي يفترض أنه محصَّن ضد الزمن والتاريخ. النزعة التشاؤمية لا تستطيع أن تسلِّم بذلك. ومهما كانت دقيقة فإن من شأن الروايات النظامية لقصة الشؤون الدولية أن تثبت على المدى المتوسط، أن اضطراب الشؤون السياسية الدولية أكبر حتى من تلك الناشئة عن غياب السلطة المركزية. وما يميز الشؤون الإنسانية من عدم قابلية تنبؤ وتدفق أساسيين ليس موزعاً على نحو مختلف بين المجالين المحلي والدولي غير أنه يؤثر في كليهما بالتساوي وعلى نحو مطرد. منابع الاستقرار التي تأمل الواقعية في إحالتها على وضعية فوضى رسمية (توازن، ردع، تنسيق) لا تستطيع أن تمثل، بالنسبة إلى المتشائم، سوى ظروف سعيدة أو وصف لاحق لظواهر متنوعة لا تتقاسم بالفعل أية سمات مشتركة.

بعد قول هذا كله، مازال من الضروري أن يكون واضحاً أن النزعة التشاؤمية التي تتقاسم مع الواقعية نزعة شك حول قوة العقل في الشؤون الإنسانية، ستخوض مع هذه الواقعية عدداً أقل من المعارك التي ستخوضها مع الليبرالية وقريباتها بوصفها نظرية شؤون دولية[٢٥]. لأن النزعة التشاؤمية، إذا كانت أكثر شكاً حول منابع النظام وأسبابه من الواقعية، لا يسعها إلا أن تكون على مسافة حتى أكبر من النظرية الليبرالية التي تقوم، إضافة إلى افتراضها مزيداً من أسباب النظام في الشؤون الدولية، على قراءة للتاريخ شديدة التناقض لقراءة نزعة الشك. وفي اجتراح هذه المسافة، تكون قرابة النزعة التشاؤمية أقله لواقعية مورغنتاو الكلاسيكية أكثر تجلياً وظهوراً. قد تكون نزعة الشك عنده، بنظر المتشائم، ناقصة الشمول والعمق، غير أنها موجهة، أقله، نحو الهدف الصحيح: أولئك المنظرين الذين يفترضون تحري عقلانية كامنة في الشؤون الإنسانية لن يلبث الزمن، أو النظرية المناسبة، أن يبرزها على السطح. إلا أن الشكاكين يبقون مصرين (ربما بقدر أكبر من الاطراد مقارنة بمورغنتاو) على أن مثل هذه العقلانية غير موجودة.

من زاوية أخرى، ومن النظرة الأولى، من شأن التناقض بين الشكوكية والليبرالية أن يبدو غريباً لأنهما تبدوان متقاسمتين مقاربة «تاريخية» عريضة للشؤون الدولية (مهما بدت الليبرالية اللاتاريخية أحياناً نظرية عدالة على المستوى المحلي-الداخلي). غير أن رواية الليبرالية لحكاية تراكم المعرفة هي في الحقيقة الهدف الرئيسي لشكوى نزعة الشك من الفلسفة عموماً والنظرية السياسية خصوصاً. كذلك تتقاسم الشكوكية مع الواقعية، كما مع ما بعد الحداثة وبالقدر نفسه، نزعة شك حول وجود قيم أخلاقية دائمة لا تتغير مؤهلة لتوجيه عملية صنع القرار السياسي أو فرضها عليها في المجال الدولي أو أي مجال آخر. غير أنني لست راغباً في المبالغة بالتركيز على الأمر هنا، لا لشيء إلا لأن مثل هذا النوع من الشك الأخلاقي ليس استثنائي التمييز لنزعة الشك. أريد، بدلاً من ذلك، أن أشدد على قراءة الليبرالية المتفائلة للتاريخ والقراءة البديلة التي تطرحها الشكوكية.

بوصفها نظرية شؤون دولية تقوم الليبرالية، كما أحياها مايكل دويل وآخرون، على أساس رواية تقدمية - متدرجة لقصة التاريخ الإنساني مستمدة من كَنْت(٢٦). وكَنْت هذا لم يكتف بافتراض أن الأنظمة الديمقراطية من شأنها أن تبقى عازفة عن التقاتل، بل بادر أيضاً إلى وصف آلية حصول ذلك. وتماماً كما كان من شأن متوحشي الحالة الطبيعية أن يُجبروا الأفراد، آخر المطاف، على استنتاج أن نظاماً قائماً على قوانين مفضلٌ على نظام قائم على المساعدة الذاتية - وقد كان هذا تقدماً فكرياً حقيقياً - كذلك سيكون من شأن العنف الدولي، برأي كَنْت، أن يتمخض، مع مرور الزمن، عن استنتاج مواز فيما بين الشعوب الحرة شَرْطَ بقائها غير ممنوعة من تعلم الدرس. ليست المسألة، إذاً، مسألة استنتاج تستخلصه المجتمعات الديمقراطية آنياً، بل لعلها مسألة «سيرورة داخلية طويلة من العمل الدؤوب يضطلع به كل كومنولث بالضرورة لتثقيف مواطنيه»(٢٧). وفي حين أن وصف كَنْت الخاص للآلية المعنية ربما كان مميزاً له، فإن فكرة التقدم الفكري العام للجنس لم تكن، بالطبع، كذلك.

ومع أن كَنْت ربما كان يرى فكرة تراكم المعرفة لدى المواطنين هذه واحدة من السمات الخاصة لفلسفة التنوير، فإن ذلك لم يكن هو رأي المتشائمين الذين دَرَجوا على انتقادها. فكرة التراكم هذه بالنسبة إليهم كان يمكن إرجاعها إلى التبرير السقراطي الأصلي للفلسفة في المقام الأول. وقد كتب نيتشه يقول إن نظرية سقراط التفاؤلية هي التي «تهلل انتصاراً مع كل استنتاج» و«تضفي على المعرفة والرؤيا قوة البلسم الشافي»(٢٨). ومن وجهة النظر هذه لم يكن التنوير قد قام بما هو أكثر من إحياء الزعم السقراطي- الأفلاطوني القائل إن السعادة كلها مستمدة من الفضيلة والفضيلة من المعرفة. والعنصر المميز لطبعة هذا الزعم الحديثة لم يكن سوى استخدام أنموذج باكوني (نسبة إلى فرانسيس بيكون) للعلم بوصفه الشكل المثالي للعلم. وعلى هذا الصعيد، تبقى العقبات الوحيدة أمام السلم والعدل عقبات فكرية؛ وما إن يتم التغلب عليها، حتى تتبع البُنى السياسية على نحو طبيعي.

حتى قبل أن يكون كَنْت قد كتب، كان هذا رأياً عَبَّرَ إزاءَه روسو عن قدرٍ عميق من الشك في **خطاب في الفنون والعلوم** كما في **خطاب في التفاوت (اللامساواة)**. راودتْ روسو هواجس غير قليلة، إلا أن الهاجس المركزي تمثل بزعمه أن تطور ذكائنا، تحديداً لأنه يؤدي إلى تثبيت فرديتنا، يُفْضي في الوقت نفسه إلى عَزْلنا عن الآخرين ذهنياً وصولاً إلى جعلنا أقل اهتماماً برخاء أولئك الآخرين. «العقل هو الذي يولِّد الغرور، والتأمل هو الذي يعززه؛ إنه ما يدفع الإنسان إلى الانقلاب على ذاته؛ ... إن الفلسفة هي التي تعزله»[٢٩]. كان الإنسان غير المتعلم، بنظر روسو، ساذجاً. لم يكن يرى ما يدعوه إلى تمييز نفسه عن الآخرين، وبالفعل فإن البشر في حالة غير متطورة **كانوا**، برأي روسو، أكثر تشابهاً مما باتوا لاحقاً. والاعتناق أو التمثل العاطفي الذي يتمتع به البشر طبيعياً ليس، بالنسبة إلى روسو، صفة إيجابية بحد ذاته؛ لعله نتيجة العجز عن التميز الكامل عن الآخرين. ليس تطوير ملاكات «التأمل» عندنا، بنظر روسو، سوى صورة طبق الأصل للوقوف أمام مرآة عاكسة مع التأثير الأخلاقي – المعنوي ذاته: «نظرته الأولى إلى نفسه أيقظت حركة الكبرياء الأولى في نفسه»[٣٠]. لذا نجده مفترضاً نوعاً من الترابط المباشر بين التحسُّن الفكري والتدهور الأخلاقي– المعنوي: «أرواحنا فسدت بمقدار ما تقدمت علومُنا وآدابنا باتجاه الكمال»[٣١].

من وجهة النظر هذه، كان نوع التعليم الذي دافع عنه كَنْت خارج الموضوع. ففيما قد نتمكن من إحكام قبضتنا على حسابات الربح والخسارة ذات العلاقة بالحرب، لا يمكن توقع قدرة ذلك على التعويض عن خسارتنا الأساسية للتعاطف مع الآخرين. وفكرة أننا قد نغدو سلميين أكثر مع صيرورتنا أرفع مستوى تعليمياً لم تكن، بالنسبة إلى روسو، إلا وهْماً مستنداً إلى فكرة أن الصراع ينشأ من الافتقار إلى المعلومات. يخرج الصراع، برأي روسو، من رحم تناقض ليس طبيعياً، بل هو تناقض يتولى تطورُنا الفكري والاجتماعي رعايتَه في الحقيقة. البدائيون لا يتصارعون، في المقام الأول، لأنهم قليلو الحيازات أو عديموها، فليس ثمة ما يتقاتلون عليه – ولكن الأهم

لأنهم ليسوا شديدي التمايز والتفاوت فيما بينهم فباتوا أقل قابلية للاختلاف وعدم التماهي. درجة الاختلاف بين الأفراد، بله الثقافات والأمم، ترتفع ارتفاعاً مسرحياً مثيراً جراء تحصيل المعرفة بما فيها المعرفة الذاتية. وإذا كنا نطّلع على تكاليف الحروب عبر الزمن، فلأن الاطلاع نفسه قد أنتج، على نحو أكثر أساسية بما لا يقاس، **أسباب** الصراع ومنابعه في المقام الأول.

بالنسبة إلى روسو، كانت أية قراءة نزيهة للتاريخ توفر تأكيداً كافياً لصحة هذه الأطروحة، ولم يكن من شأنها إلا أن تكون عقيدة متفائلة شديدة الإصرار، رغم كل الأدلة، على أن التاريخ متجه وجهة أخرى ومهما كانت القوة التي تمنحنا إياها الفلسفة أو العلوم في طول العالم وعرضه، فإنها لا تشتمل على طاقة عكس دوران دولاب الزمن الأمر الوحيد الذي لا بد منه إذا أردنا قلب الآثار الشنيعة للزمن نفسه. وفيما بعد، قام متشائمون، لاسيما غياكومو ليوباردي وسيغموند فرويد، بتطوير هذا الخطاب، جنباً إلى جنب مع فكرة أن التطور الفكري يضاعف رغباتنا بسرعة أكبر حتى من مضاعفته للوسائل التي نمتلكها لإشباعها[٣٢]. وبمزاج ذي علاقة، ثمة آخرون كانوا يجادلون قائلين إن تحكمنا التكنولوجي المتزايد بالعالم يؤدي في الوقت نفسه، بالتناظر مع اغترابنا عن الناس الآخرين، إلى خلق مسافة متزايدة بيننا وبينه، مسافة تتيح لنا فرصة التلاعب به كما لو كان ألعوبة بما يفضي إلى إلحاق قدر كبير من الأذى بنا وبه على حد سواء. وهذا هو ما يربط روسو بمتشائمين لاحقين مثل هوركهايمر وأدورنو اللذين يريان في **ديالكتيك التنوير**، أن تطورنا الفكري والعلمي (هذا التطور الذي يسعدهما الاعتراف بوجوده) مرتبط ارتباطاً شديد العناد بتناقض اجتماعي وعالمي متزايد عمقاً ليصبح إجرامياً قاتلاً آخر المطاف[٣٣].

من وجهة النظر التشاؤمية، لا ينظر الخطاب الليبرالي الذي يزعم أن المجتمعات الديمقراطية (حيث يمكن لصاحب السيادة أن يتحمل أعباء الحرب) ستنزع نحو السلم مع الزمن إلا إلى أحد نصفي المعادلة. فالليبراليون يفترضون، مثل الواقعيين، أن أسباب الصراع النهائية (ذات الأصول النفسية،

المصلحية، أو البنيوية) تحددها الطبيعة. وإذا نمت قوة مقابلة ما مع الزمن، فإن احتمال الصراع سيتضاءل. غير أن المتشائم لا يرى أية ضمانة في التاريخ توحي بأن أسباب الصراع لن **تتزايد** مع الزمن وثمة دلائل كثيرة تشير، في الحقيقة، إلى أنها متزايدة فعلاً. وبالنظر إلى حروب إبادة الجنس في القرن العشرين، يبدو هذا الخطاب أقوى اليوم مما كان يوم أطلقه روسو. وكما دأبت دراسات كثيرة على القول، فإن الأمر لم يقف عند عدم إزالة الصراعات «البدائية» بفعل الزمن والتطور الفكري، بل لعله يتجاوزه إلى الزعم، بقوة، أن خلافات ثانوية نسبياً أصبحت صدوعاً سياسية بالغة الجدية تماماً إلى الحد الذي تم معه إضفاء الصفة الفكرية- الثقافية عليها[٣٤]. وما إن يطل وميض أثر ديمقراطي سلمي متجلياً في مجال الشؤون الدولية، حتى تتعرض نتائجه للإغراق بفعل تأثير حداثي يتعذر فصله عنه.

رغم تبايناتهما الفكرية نرى، إذاً، أن نزعة التشاؤم تتقاسم مع الواقعية شكّاً عميقاً إزاء نظريات التقدم الليبرالية، شكّاً مستنداً، لدى النظريتين، لا إلى نزعة الشك **الأخلاقية** تحديداً بل إلى ارتيابهما من العقلانية السياسية عموماً. ففكرة أن العقل هو محرك عملية تحسين طويلة الأمد للشرط الإنساني هي هدفهما المشترك. قد يتمخض العقل عن بعض الفهم لأسباب مشكلاتنا المباشرة، غير أنه ليس، بحد ذاته، حلاً مضموناً لتلك المشكلات. ربما تذهب التشاؤمية إلى ما هو أبعد من الواقعية في الإصرار على أن التطور الفكري-الثقافي يشكل، في الحقيقة، أحد العوامل الرئيسية الكامنة وراء الصراع، إن لم يكن سببه الجوهري الأول. من خطاب روسو القائل إن الإنسان الحديث كان قد فقد نوعاً من التقمص العاطفي تجاه الآخرين إلى ادعاء هوركهايمر وأدورنو أن أية دولة متقننة (غارقة في التكنولوجيا) محكومة بأن ترى خصومها قابلين للاستغلال والتسيير، ظلت النزعة التشاؤمية دائبة على تأكيد وجوب مبادرتنا إلى توسيع دائرة شكوكنا بالتقدم من المجال السياسي إلى المجال الفكري أيضاً. ونزعة التشاؤم هذه تتقاسم مع الليبرالية اهتماماً بالفهم والتغيير التاريخيين ولكنها تفعل ذلك دون أي إيمان بأية توجهية تاريخية ضرورية.

٩/٤- مضاعفات

ومن وجهة نظر عملية، نرى أن مضاعفات النزعة التشاؤمية بالنسبة إلى نظرية العلاقات الدولية والسياسة الخارجية تتركز على هذه النقطة كما على استحالة التنبؤ بالأحداث. وفيما تنظِّر الواقعية لوضع فوضوي بنيوياً، توحي في الوقت نفسه بأن العناصر التي توجد مثل هذا الوضع قابلة للاحتساب والتخطيط، بما يوفر إمكانية، أقله، تعزيز الاستقرار والنظام عبر نوع محسوب من تآلف القوى. أما بالنسبة إلى المتشائم فإن تعذر التنبؤ بالأحداث يؤدي، على النقيض من ذلك، إلى شل أية فكرة عن بنية أساسية. فأكثر الأحداث أهمية (سقوط جدار برلين وهجمات الحادي عشر من أيلول، أخيراً، على سبيل المثال) عصية على التنبؤ. كما أن هذا ليس أمراً قابلاً للعلاج والتصويب عبر المزيد من التطور في إطار العلوم الاجتماعية. صحيح بكل تأكيد أن عمليات إعادة التركيب الاستعادية، (بعد وقوع الفاس بالراس)، قد تشير إلى سلاسل من الظروف التي ربما كان هذا المحلل الحصيف أو ذاك قد لاحظها، غير أن حقيقة الأمر هي أن أية دراسة بحثية واسعة للكتابات الصادرة في ١٩٨٨ أو ٢٠٠٠ لن تهتدي، بالمطلق، إلى أية إشارة إلى الزلزال الوشيك في النظام الدولي الذي أعقب كلاً من الحدثين. ذلك يعني، أن **الحدثين الأخطر في النظام الدولي منذ الحرب العالمية مَرّا دون أن يتكهن بهما، أو حتى يخمن احتمال وقوعهما، أحد،** لا في إطار الميادين عالية التطور للعلوم الاجتماعية التي كان يمكن تقدير أنها قد استبقتهما ولا في الدائرة الأوسع للأفكار الذكية والنيِّرة. للأحداث كلها سوابق بالطبع، إلا أن ألوان التعقيد، التنوع، والتدفق الكامنة في عمق العالم المشروط بالزمن تجعل من المستحيل علينا أن نعرف سلفاً جملة القوى والأوضاع التي ستهددنا بالأذى. والتغيير الذي يدأب الزمن على تسجيله لا يسعه أيضاً إلا أن يؤكد لنا أن البُنى والقوى التي ندركها الآن

ونتعايش معها لن تدوم إلى الأبد ولا بد لنا من المبادرة إلى التنظير في غياب أي أمان فكري من قبيل الأمان الذي توفره فكرة «بنى دائمة»، «قوى دائمة» أو «مصالح دائمة».

وهذا يوحي بأن محاولات مُشْبَعة طموحاً لإعادة صنع العالم بما يفضي إلى جعل ترتيبه للقوى أقل تهديداً على نحو دائم لمصالحنا إنْ هي إلا محاولات حمقاء. فتداعي قصور الرمال يكون دائماً أسرع من عمليات بنائها. قد نتعرض للتضليل والخداع حول الأمر جراء مرور فترات من الاستقرار الهيكلي النسبي، كما بسبب نجاحات قصيرة المدى، غير أن أية حزمة قوى أو عناصر لم تبق حاسمة على صعيد تقرير مصير النظام الدولي، إذا ما تم النظر إليها على المدى الطويل؛ كما أن تحول القوى الحاسمة لم يتبع مساراً نمطياً يمكن تعقبه وتحريه. تبقى أسباب التهديدات وأعدادها متعذرة التنبؤ سلفاً ومحاولاتنا الرامية إلى استئصالها ستكون أشبه بلعبة اصطياد الخُلد المخيبة. وما هو أكثر من ذلك، أن المحاولات الرامية إلى التحكم بالنظام والتلاعب به لا تفضي عادة إلا إلى إفراز نتائج معكوسة تؤدّي إلى مضاعفة الأخطار والتهديدات التي كانت هدفاً للتقليص والاختزال. لم تكن الولايات المتحدة بحاجة إلى تجربتها الأخيرة في العراق حتى تستوعب هذه الحقيقة.

تشترط النزعة التشاؤمية، إذاً، أن من واجبنا أن نبادر إلى التفكير بطريقة مغايرة حول طبيعة السلطة - القوة بدلاً من رؤية السلطة - القوة هذه قدرة على، وطاقة كامنة لـــ، التحكم بنظام ذي معايير معروفة أو مثل التدابير التي نتخذها ضد أخطار وتهديدات باتت مدركة[٣٥]، لا بد لنا من النظر إليها بقدر أكبر من التخصيص والتدقيق من منطلق تلك الأسباب التي نستطيع التأثير فيها وتوجيهها بسرعة وفعالية ضد أخطار وتهديدات لم يسبق لنا أن تنبأنا بها. ومع أن المرء يستطيع أن يرى هذا الموقف دفاعياً، فإنني ميال إلى عدّه منطوياً على التفكير كرجل أمن أقل وكعنصر إطفاء أكثر. فالأول يفكر

من منطلق اجتراح النظام وصونه؛ أما الثاني فيفكر من منطلق احتواء الكارثة والتحكم بها. ما من حريق إلا وله سوابق بالطبع؛ ولكن عمل الإطفائي يبقى محصوراً، بالمناسبة، بمجرد التحكم بهذه السوابق. غير أن هذه الأحداث- السوابق كثيرة جداً وبالغة التنوع بما يحول دون ضبطها بفعالية ونجاح (حرائق كثيرة ناجمة ربما عن التدخين، مثلاً، إلا أن عدد السجائر التي تتسبب بحرائق قليل قلة متناهية). لعل عمل عنصر الإطفاء هو الرد على الأحداث في الزمن الحاضر، لدى حدوثها، وعملية التدريب تعني اكتساب جملة مرنة من المهارات والأدوات الميسِّرة لمعضلة التعامل مع أوضاع غير متنبأ بها وغير قابلة لمثل هذا التنبؤ.

النزعة التفاؤلية وقوة الأمن (الشرطة) متواكبتان؛ كلتاهما تفترضان وجود نظام ضابط لأحداث العالم، نظام يمكن التحكم به أو اجتراحه وإدارته عبر التحليل المعلل. ومع أن الولايات المتحدة قد بدت لكثيرين شرطياً متغطرساً، فإنها لم تفعل ذلك من منطلق الطموحات الإمبريالية، كما يجري اتهامها بانتظام ودون تبصر، بمقدار ما فعلته من منطلق نظرتها المتفائلة إلى الشؤون العالمية، تلك النظرة المنطوية على الاعتقاد بأن مثل هذه القوة الأمنية - الشرطية ممكنة من ناحية وضرورية من ناحية ثانية. والنزعة التفاؤلية التاريخية الموجودة في جذور السياسة الخارجية لإدارة الولايات المتحدة الراهنة تم التعبير عنها مرات كثيرة، لعل أوضحها كانت خطاب جورج بوش عند بدء ولايته الثانية، إذ قال «نتقدم بثقة كاملة نحو الانتصار النهائي للحرية... للتاريخ اتجاه منظور بوضوح، اتجاه حَدَّدَه التحرر وصانع التحرر»[٣٦].

يكمن الخطر بالتحديد في عُمق «الثقة» التي تنجبها التفاؤلية التاريخية مهما كانت الأسباب النظرية. من شأن التعويل على «التاريخ» في إنجاز مهام السياسة أن يؤدي، بالضرورة، إلى بقاء المهام مهملة دون إنجاز. يمكن

لمثل هذه الثقة في المدى القصير، بالطبع، أن يسهم في وقوع أخطاء حسابات قوة كارثية كما حصل مع سياسة الولايات المتحدة تجاه العراق. غير أن هناك خطراً أهم ذا علاقة، حتى بعد تحييد مثل هذه الأخطاء غير القابلة للتجنب.

حذر ألبير كامو من سياسات تضحّي بالسلم أو الحشمة في الحاضر باسم المحصلة المستقبلية التي ستعوض بطريقة ما عن الكرب المباشر المفروض. ما إن يشرع المرء في إجراء مثل هذه الحسابات، حتى يجد، كما حذر كامو، أن قابلية المستقبل (في تصوراتنا الخيالية له) للطَّرْق والتعديل تعني أنها سريعة الانفلات من قبضة التحكم. ولأن منافع خيالية مقدرة توضع في الكفة المقابلة لكفة المعاناة الحالية، فإن أية زيادة في الأخيرة قابلة ذهنياً للتعويض الميسر عن طريق إحداث نوع من التوسيع الخيالي لدائرة المنافع المستقبلية. غير أن هذا لا يفضي إلا إلى تقديرات متزايدة اللامبالاة بالعواقب المباشرة: «من يحاول إملاء إرادته على ... التاريخ لا يملي إرادته على أي شيء، ويكون هو، إذاً، لا شيء. أما من يحاول أن يملي إرادته على مدى حياته، على البيت الذي يشيده، على كرامة الجنس البشري، فإنه يملي إرادته على الأرض... فيدعم العالم مرة بعد أخرى»[٣٧].

يصعب عد هذه دعوة إلى العزوف عن الفعل. فاختزال التوقعات طويلة الأمد إلى الحدود الدنيا لا يقود إلى السلبية؛ ثمة على الدوام مهمات كثيرة تنتظر عناصر الإطفاء. لم يبادر كامو إلى التصدي للفاشية إيماناً منه بالانتصار الحتمي للحرية؛ لعله فعل ذلك لأنه كان الشيء المحترم الوحيد الممكن فعله. ومع ذلك فإن كامو بقي شخصاً معزولاً في سياسة فرنسا ما بعد الحرب العالمية الثانية تحديداً لأنه رفض الالتحاق بركب فرسان التوقعات التاريخية لدى كل من قوى الكتلة السوفيتية (وحلفائها الشيوعيين الفرنسيين) من جهة، أو ليبرالية الحرب الباردة والقوى الغربية من جهة ثانية. صرختُه:

«أعطوا كل شيء للحاضر!» تُرَدّدُ صدى ملاحظة روسو التي أطلقها قبل قرنين حين قال: «يا للجنون المتمثل بتطلع كائن عابر مثل الإنسان دائماً بعيداً نحو مستقبل نادراً ما يأتي مع إهمال الحاضر الذي هو راسخ اليقين من وجوده»[٣٨]. التركيز على الحاضر يعني اتخاذ قرارات مستندة إلى عواقبها الأكثر مباشرة والأوفر ملموسية مع الإقلال من الاهتمام بالآثار طويلة المدى التي نتنبأ بانطوائها عليها. من المؤكد أن الأمر لا يعني نفض اليد كلياً من الفعل.

مع أن أية مقاربة متشائمة للعلاقات الدولية قد تكون، بمعنى ما، مقاربة دفاعية من حيث المبدأ، بمعنى أن ليس هناك ما يوجب بالضرورة أن تكون حركة سلبية أو تقاعساً وعزوفاً. ستكون متركزة على الحاضر وبعيدة عن المنهجية النظامية. إذا دافعَتْ عن الديمقراطية، فإنها تفعل ذلك لأن الديمقراطية هي النظام الأكثر جدارة بالاحترام الذي نستطيع أن نتصوره لأنفسنا أو لآخرين الآن، لا لأنها ضمانة ضد خصومات مستقبلية. وإذا عارضت إبادة الجنس، فإنها تفعل ذلك لأننا لا نستطيع أن نتصور تعايشاً مع أنفسنا دون ذلك، لا لأننا مؤمنون بأننا محتكرون لنظرية حقوق غير قابلة للإلغاء تضفي المرجعية الصائبة على أفعالنا وتقضي بإخضاع الآخرين لها. تحديداً وبدقة لا تقوم النزعة التشاؤمية بتغيير مصالحنا، لكنها تتولى بالفعل تغيير رؤيتنا لها عبر الإيحاء بأنها، مثلها مثل النظام الذي يضفي عليها معنى، لن تكون دائمة. الاستعداد لمواجهة التغيير، غير المتوقع، أو الأسوأ لا يعني أننا نزيل من خيالنا صورة ما يمكن لعالم أفضل أن يكونه والاسترشاد به في تحركاتنا وأفعالنا. تعني ببساطة استئصال الفكرة التي تقول إن التاريخ أو حكمنا الخاص ينطوي على قدرة طبيعية تكفي لاجتراح عالم كهذا. فكلما كانت توقعاتُنا من العالم أقل، نكون أفضل استعداداً للتعامل مع جملة الحالات الطارئة التي يواجهنا بها هذا العالم.

٩/٥- خلاصة

تلخيصاً، إذاً، نحسن صنعاً إذا بادرنا إلى إعادة تقويم العلاقة بين النزعتين الواقعية والتشاؤمية في الحقيقة. ليست الواقعية تشاؤمية، أو لعلها ليست منطوية على ما يكفي من التشاؤم. ومع أنها تتشاطر مع النزعة التشاؤمية نوعاً من القلق إزاء الفوضى وقدراً من النزوع إلى الارتياب من القراءة التقدمية- المتدرجة للتاريخ، فإنها واصلت تأكيد الأمل في أن نوعاً من السيادة النظرية، إن لم تكن العملية، على وضع العلاقات الدولية، هي في المتناول. وبذلك المعنى، من شأنها أن تكون قد أسهمت في إطلاق محاولات طامحة لإعادة صوغ النظام الدولي. إلا أن النزعة التشاؤمية تتقاسم، يقيناً، مع الواقعية نوعاً من العزوف عن النزعة التفاؤلية التاريخية التي كثيراً ما أقحمت السياسة الخارجية في مأزق خداع النفس الخطر.

تبقى النزعة التشاؤمية نظرية التزامها بالفوضى أكثر جذرية حتى من التزام الواقعية؛ فالفوضى بالنسبة إلى التشاؤمية شرط وجودي (أنطولوجي)، وليست مسألة سياسية مجردة، تمتد بجذورها إلى الدهرية التي تشكل تربة سائر الكائنات ولا يختبرها سوى البشر. ليست الواقعية والتشاؤم كلمتين للدلالة على الشيء نفسه. صحيح أنهما مترابطتان، إلا أن تلك الرابطة يجب ألا تُفهم لُطْفَ تعبير. لا يجوز لنزعة التشاؤم أن تتنكر في لباس واقعي لمد تشاؤميتها أكثر فأكثر وصولاً إلى محطة تغدو فيها حتى قوانين الفوضى لديها موضع تساؤل وشكّ، عندئذ، فقط عندئذ، سنكون متوفرين على واقعية هي تشاؤمية حقاً، تشاؤمية واقعياً، أو واقعية تشاؤمياً. لكم أن تختاروا !

الهوامش

١- أريد أن أتوجه بشكر خاص إلى دنكان بل على تشجيعه لهذا المقال، تحريره المتقن، واقتراحه لعدد غير قليل من المراجع التي ساعدتني كثيراً في تطوير آرائي.

٢- تبدو سيرة حياة هانس مورغنتاو الفكرية بقلم كريستوف فراي معتمدة هذا المسار، أقله فيما يخص نيتشه. انظر كريستوف فراي، **هانس جي مورغنتاو: سيرة حياة فكرية** (باتون روج: منشورات جامعة ولاية لويزيانا، ٢٠٠١). كان مورغنتاو، بالطبع، عميق الاطلاع على النظرية السياسية المعتمدة والمعاصرة، كما أفاض مساهمون آخرون في هذا السفر في البيان.

٣- للاطلاع على تفاصيل أكثر مما أقدمها هنا، انظر كتابي، **النزعة المتشائمة: الفلسفة الأخلاقية، الروح** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٦)، الفصل الأول.

٤- جان-جاك روسو **الخطابات والمقال في أصل اللغات** (نيويورك: هاربر ورو، ١٩٨٦ [١٧٥٤]، ص: ١٥١. هذه الفكرة بعيدة عن أن تكون كونية شاملة، رغم أنها شائعة تماماً؛ أصر الأكويني، مثلاً، على امتلاك الحيوان للقدرة على الأمل والتوقع.

٥- آرثر شوبنهاور، «في معاناة العالم»، **مقالات وأمثال** (لندن: بنغوين، ١٩٧٠)، ص: ٤٥؛ فريدريش نيتشه، «إيجابيات التاريخ وسلبياته بالنسبة إلى الحياة»، **تأملات غير مناسبة** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٤)، ص: ٦١.

٦- جان-جاك روسو، **أحلام يقظة ماش وحيد** (هانوفر: منشورات جامعة نيو إنجلند، ٢٠٠٠)، ص: ٤٦.

٧- شوبنهاور «في معاناة العالم»، ص: ٥١.

٨- انظر، مثلاً، يورغن هابرماس، **الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي** (كمبردج، ام اي: منشورات ميت، ١٩٩٠)؛ وجون رولز، «البنائية الكنتية في النظرية الأخلاقية»، **مجلة الفلسفة**، ٧٧ (١٩٨٠)، ص: ٥١٥-٥٧٢.

٩- مسألة ما إذا كان هذا التصريح ذاتي التناقض (أي ما إذا كانت عبارة «لا شروط أبدية» هي نفسها «شرط أبدي») أقل أهمية مما تبدو. فالمتشائمون يرون فهمهم للعالم مدركاً بالإغراء؛ أي أن عبارة «لا شروط أبدية» تعني «غير مكتشفة حتى تاريخه بعد آلاف السنين من البحث المضني؛ قد يسعدك، إذاً، أن تنظر في غيابها».

١٠- ميشيل مونتاني، «اعتذار عن ريمون سيبون»، **مقالات مونتاني الكاملة** (ستانفورد: منشورات جامعة ستانفورد، ١٩٥٨)، ص: ٤١٣.

١١- حول هذه النقطة، انظر ريتشارد فلاتمان، **توماس هوبز** (لندن: سيج، ١٩٩٣)؛ ومايكل سي وليمز، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٥)، الفصل الأول.

١٢- يرى كَنَثْ والتز هذا التمايز بين هوبز وروسو بوضوح ولكنه يبقى ميالاً إلى استخدام عبارتي «تفاؤلي» و«تشاؤمي» بطرق غير موفقة موصوفة من قبل. انظر كتابه: **الإنسان، الدولة، والحرب: تحليل نظري** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ١٩٥٩)، الفصل الأول، أمكنة أخرى.

١٣- فريدريش نيتشه، **ميلاد التراجيديا** (نيويورك: راندوم هاوس، ١٩٦٧)، أمكنة كثيرة.

١٤- ريتشارد ند ليبو، **الرؤية المأساوية للسياسة: الأخلاق، المصالح والأنظمة** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٣)، إضافة إلى فصله الثاني في هذا المجلد.

١٥- سوفوكليس، «أوديب ملكاً»، **مسرحيات ثيبة الثلاث** (نيويورك: بنغوين بوكس، ١٩٨٢).

١٦- كَنَثْ والتز، **نظرية السياسة الدولية** (نيويورك: ماكغرو-هيل، ١٩٧٩)، ص: ١١٠. ليس هذا إنكاراً لاحتمال وجود نقاط أخرى مهمة تختلف الواقعية بشأنها مع هوبز، أو، أن هوبز قد يكون عموماً، بالفعل، مفهوماً فهماً قاصراً من قبل كل من منتقدي الواقعية الحديثة والمدافعين عنها. انظر نويل مالكولم، «نظرية العلاقات الدولية عند هوبز» في **جوانب من هوبز** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٢). غير أنني لا أظن أن مالكولم في دفاعه الحماسي، المبرر إلى حد كبير عن حصافة هوبز غير المدركة حول موضوع الشؤون الدولية ينظر بعمق وشمول إلى طرق قيام أنطولوجيا هوبز بتشكيل فهم كثيرين ممن جاؤوا بعده بمن فيهم واقعيون حديثون.

١٧- هانس مورغنتاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٤٦)، ص: ١٨.

١٨- انظر وليمز، **المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية**، الفصل الثالث؛ ووليم إي شويرمان، الفصل الثالث في هذا المجلد.

١٩- هانس مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، طبعة ثانية، منقحة وموسعة (نيويورك: كنوبف، ١٩٥٦)، ص: ٤. بين سائر معاصري مورغنتاو يبدو موقفه هنا الأقرب من موقف ليو شتراوس الذي كان مثله استخفافاً بالعلم الاجتماعي الحديث مع الزعم أن هناك، رغم ذلك، حقائق موضوعية، طبيعية يمكن لنوع معين من البحث الفلسفي أن يقود إليها.

٢٠- مورغنتاو، **السياسة بين الأمم** (١٩٥٦)، ص: ١٥٥-١٥٦.

٢١- هانس مورغنتاو، **السياسة بين الأمم** (نيويورك: كنوبف، ١٩٤٨)، ص: ١٢٩ وبعدها.

٢٢- مورغنتاو، **الإنسان العلمي في مواجهة سياسة القوة**، ص: v. وصفاً للنص هذه الجملة مضلِّلة. الكتاب سجالي إلى حد كبير موجه ضد المدرسة العقلانية في الفلسفة ولاسيما العلاقات الدولية. يبدو وارداً بقوة أنه في الفراغات الزمنية بين المحاضرات الأصلية **للإنسان العلمي** (١٩٤٠) وكتابة التمهيد (المؤرخ في ١٩٤٦، حين كان عاكفاً على تأليف **السياسة بين الأمم**، كان مورغنتاو قد عَدَّل آراءه وأن هذه الجملة تمثل نوعاً من المحاولة الرامية إلى توصيف أهدافه في العمل السابق. في حين أن هناك عدداً من المحاولات المبعثرة في **الإنسان العلمي** للتوفيق بين نزعة الشك المتطرفة المعبر عنها تجاه العلوم والمزاعم المتكررة حول الحقائق الأساسية عن سياسة القوة، فإن هذه ليست متفوقة في الإقناع ومع صدور **السياسة بين الأمم** يبدو أن مورغنتاو قد خفف من نزعته الشكية وصولاً إلى احتضان العلوم الاجتماعية احتضاناً محدوداً.

٢٣- لا أقصد، بالطبع، أن استخدام كلمة فوضى (آناركي) يثبت شيئاً **بحد ذاته**، وأنا لا أركز عليها هنا إلا لتسليط الضوء على الفرق بين التوجهين الفكريين اللذين أصفهما. يبقى مورغنتاو هنا أقرب إلى الاستثناء. فهو يصر، من ناحية، على أن السياسة الدولية ونظيرتها المحلية ليستا «إلا تجليين للظاهرة نفسها». إلا أنه لا يلبث بعد ذلك

أن يسوّغ معالجة منفصلة للشؤون الدولية من أكثر المنطلقات غموضاً: «تجلياتها تختلف في مجالين [لماذا اثنان؟] لأن شروطاً أخلاقية، سياسية، واجتماعية مغايرة تسود في كل مجال». مورغنتاو، **السياسة بين الأمم**، طبعة ثانية، ص: ٣٥.

٢٤- شلدون فولن، **السياسة والرؤيا**، طبعة ثانية (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٤)، الفصل السابع.

٢٥- لستُ هنا بصدد مناقشة نظريات ماركسية في العلاقات الدولية، غير أنني أظن بقوة أن من شأن نقد النزعة التشاؤمية لليبرالية أن تنطبق أيضاً على الماركسية بعد إدخال تعديلات مناسبة.

٢٦- مايكل دويل، «كَنْت، تراث ليبرالي، وشؤون خارجية، في جزأين» مجلة **الفلسفة والشؤون العامة**، ٣/١٢ (١٩٨٣)، ص: ٢٠٥-٢٣٥ و ٤/١٢ (١٩٨٣)، ص: ٣٢٣-٣٥٣. لا أستطيع مناقشة الكتابات الكثيرة التي ظهرت لمعاينة هذين المقالين في السنوات الخمس والعشرين الأخيرة بأي قدر من التفصيل. عبارة «ليبرالية» في العلاقات الدولية يمكن أن يقال الآن إنها لا تعبّر عما هو أكثر من جملة نظريات ذات مضامين تعليلية وتفسيرية متناقضة مع أصل مشترك ولكن ربما دون أية نواة نظرية مشتركة. لدى إطلاق هذا النوع من التعميمات التي لا بد لورقة كهذه من أن تلوذ بها، لا أستطيع إلا أن ألتمس غفران اختصاصيين يعرفون تفاصيل مثل هذه الحوارات على نحو أفضل مما أعرفها أنا. مدرك أنا أن هناك، ربما، طبعات ليبرالية (وأخرى واقعية) نائية بنفسها عن الانتقاد الذي أسوقه هنا.

٢٧- إيمانويل كَنْت، «فكرة تاريخ كوني شامل مع هدف أممي (كوزموبولتي)» [١٧٨٤] في كَنْت، **كتابات سياسية** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩١)، ص: ٤٩. بيان كنت عن هذه الفكرة معترف به عموماً على أنه الأكثر إتقاناً وحَذْلَقة، غير أن من الواضح أنه لم يكن الأول لأن روسو، كما أناقش لاحقاً، كان مهاجماً إياه سلفاً في خمسينيات القرن الثامن عشر، متذكراً ربما نقاشات ديدرو ودالامبير.

٢٨- نيتشه، **مصدر مذكور من قبل**، ص: ٩١، ٩٧.

٢٩- روسو، **خطابات**، ص: ١٦٢.

٣٠- روسو، **خطابات**، ص: ١٧٢.

٣١- روسو، **خطابات**، ص: ٧.

٣٢- انظر غياكومي ليوباردي، **المقالات الأخلاقية** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ١٩٨٣) [١٨٢٧]؛ وسيغموند فرويد، **خلف مبدأ المتعة** (نيويورك: دبليو دبليو نورتون وشركاه، ١٩٦١ [١٩٢٠].

٣٣- لا يمكن فصل الطبيعة الساقطة للإنسان الحديث عن التقدم الاجتماعي. فمن جهة يتولى نمو الإنتاجية الاقتصادية تمهيد الطريق لعالم يتحلى بقدر أكبر من العدالة؛ ومن الجهة الأخرى يؤدي هذا النمو إلى إتاحة تفوق مفرط لكل من الجهاز الفني والفئات المضطلعة بإدارته على باقي السكان ... «الناس يدفعون ثمن زيادة نفوذهم بالاغتراب عن أولئك الذين يمارسون نفوذهم عليهم». ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، **ديالتيك التنوير** (نيويورك: كونتينوم، ١٩٨٨ [١٩٤٤])، ص: ٩.

٣٤- انظر، مثلاً، محمود مامداني، **حين يتحول الضحايا إلى قَتَلَة: الكولونيالية، النزعة القومية، وإبادة الجنس في رواندا** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٢). أنا لا أقصد، بالطبع، أن هذه مسألة محلولة.

٣٥- كما يفعل مورغنتاو: «حين نقول سلطة سياسية نشير إلى علاقة التحكم المتبادلة بين الممسكين بزمام السلطة العامة». **السياسة بين الأمم**، الطبعة الأولى، ص: ١٣.

٣٦- نص موجود على موقع: **augural/http://www.whitehouse.gov/in**.

٣٧- ألبير كامو، **التمرد** (نيويورك: فنتج بوكس، ١٩٩١)، ص: ٣٠١-٣٠٢.

٣٨- كامو، **المتمرد**، ص: ٣٠٤؛ وروســو، **إميل** (نيويورك: بيسك بوكس، ١٩٧٩)، ص: ٨٢.

-١٠-

الواقعية وسياسة التحرر من الأوهام

فيبكه شو تيالفه

١٠/١- مقدمة

كما تنبأ هنري لوس يبقى واقعنا السياسي الراهن أمريكياً: مشكَّلاً برأسمال الولايات المتحدة، بمبادئ الولايات المتحدة، وبسياسات الولايات المتحدة وخططها[١]. غير أننا أيضاً في حقبة واقعة تحت إغراء جملة أشكال المنطق التي دأب القرن الأمريكي على الوعد بالخلاص منها: العقليات المفطورة على الاضطهاد، الإقصاء، والتماثل القسري. بلغة سجالية إلى حدود معينة، انتصر التنوير العلماني في الحرب ضد النزعة الشمولية (التوتاليتارية)، غير أنه، خارجاً من ذلك النصر على أسس إيديولوجية باتت واهية، يجد نفسه منجذباً بإغراء استراتيجيات تجانس تبشر بها الجبهة المهزومة[٢]. بنظر البعض ليست هذه المفارقة إلا نتيجة النفاق الخالص - نوع من البرهان على غطرسة الغرب وعدم جديته. من هنا ذلك الاتهام المتكرر حول تصادم الوسائل والغايات في «الحرب» الليبرالية «على الإرهاب»؛ من هنا الزعم الروتيني القائل إن التنوير الغربي ذاته ليس إلا صيغة من صيغ النزعة الأصولية. قابلٌ للفهم بل ومريح من نواح معينة أن يكون هذا رد فعل عام على جملة التناقضات الصارخة غالباً في السياسة الخارجية الليبرالية. إلا أن التصدي للتناقضات البادية على السياسة المعاصرة يتطلب رداً مختلفاً. إذا كان العالم الديمقراطي معوِّلاً، في سعيه لبلوغ

ذاته وإنجازها، على وسائل وأنماط تفكير شميتية (نسبة إلى كارل شميت)، فإن هذا يعود في جزء منه إلى أن الديمقراطية الليبرالية داخلة في علاقة أكثر تعقيداً مع عقليات انغلاقية، إقصائية خلافاً لما كان مهندسو القرن الأمريكي مستعدين لأن يقبلوا بها أو يتفهموها. الاعتراف بذلك التعقيد لا يعني الاستسلام للمأزق الشميتي. غير أن خوض الحرب ضد سياسة العدوان يوجب على المرء أن يتفهم مغرياتها: الفجوات التي تبدو أنها تسدها؛ الوظائف التي تبدو أنها تؤديها.

غرض هذا الفصل هو تناول احتضان الاستقطاب والتناقض في السياسة المعاصرة، وإعادة التفكير بكيفية اجتراح أنماط بديلة لعملية المزاوجة بين الهوية والاختلاف. ولإنجاز ذلك، أقوم باستكشاف ثلاث أطروحات مترابطة. أولاً، اقترح بإيجاز أننا نستطيع أن نرى العالم المعاصر مطبوعاً إلى حد كبير بقدر عميق من الإحساس بالتحرر من الوهم. ومن ذلك المنطلق ألتفت إلى فترة ما بعد الحرب وصراعها التأسيسي حول كيفية صوغ نظرية سياسية قائمة على الشك ولكنها مشحونة أيضاً بالأمل، طريقاً يتم اتباعها لتجنب الإحباط وخيبة الأمل. وبقدر أكبر من التحديد تتولى الكتلة الرئيسية لهذا الفصل مهمة تقديم راينهولد نيبور (١٨٩٢-١٩٧١) وهانس جي مورغنتاو (١٩٠٤-١٩٨٠) بوصفهما واقعيين حاولا، رغم فيض من التوصيفات التقليدية التي زعمت أنهما «محافظان حتى العظم، مسكونان بالشك ضد الرأي العام، ومتحكمان بالسياسة الخارجية»، تحقيق التوازن بين التلاحم والنقد، عبر تأطير النظام السياسي من منطلقات متعالية ولكنها معادية جذرياً للنزعة الجوهرية[٣]. أتوصل إلى استنتاج يقول إن أي بديل أصيل من جملة استراتيجيات العودة إلى الانبهار والافتتان المحافظة (الرجعية) والقوموية يجب أن يخرج من رحم مثل هذا التعالي والسمو. فقط إذا نجح مشروع التنوير القائم على التدمير، التحرير، والانتقاد في فك ارتباطه مع ذلك التحرر من الوهم، من شأن أجندة سياسية نقدية أن تصبح أجندة تحويلية[٤].

١٠/٢- سياسة التحرر من الوهم :

الـ «ديكونز» (التفكيكيون) في مواجهة الـ «نيو كونز» (المحافظين الجدد) ببصيرة نفّاذة قام نيكولاس رنغر، مع وصول القرن العشرين إلى نهايته، بتأطير هذا القرن بوصفه قرن معركة بين «مدافعين عن الإيمان» من جهة، و«معكّرين لصفو السلام» من جهة ثانية: سباق فكري بين أولئك الذين رأوا التنوير الحديث قائماً على أسس معرفية آمنة من ناحية، وأولئك الذين عَدُّوه نوعاً من مشروع تفكيك ذاتي على الصعيد المعرفي من ناحية ثانية(٥). وبعد عقد من الزمن لايزال هذا التصنيف الناجح نافذاً. ففي الميدان السياسي، صار المدافعون عن الإيمان متمتعين بقدر غير قليل من الرواج والشعبية، مع أن العقيدة التي يدافعون عنها تبدو وسيلة أكثر منها غاية بذاتها. فمنذ انبثاق صيغ متنوعة من النزعة القومية الشعبوية في أوروبا، إلى الأهمية المتزايدة لدين خاص، دين حديث (متأخر) استثنائياً، على المسرح الأمريكي، يخرج المرء بانطباع أن نمطاً جديداً من النزعة الاستبدادية، أكثر اهتماماً بوظائف «التراث» منه بمضامينه، بات راسخاً: ذلك التراث يمارس دوره، كما يذكِّرنا منظِّرو الحداثة الانعكاسية، على نحو مختلف حين يصبح خياراً فعلياً ذاتي الوعي(٦). وهكذا فإن الخطاب الأساسي لهذا الجزء هو أن عقليات التحرر من الوهم دائبة على التسلل زحفاً إلى العمق الداخلي، رغم عودة الأنماط الدينية والقومية للمحاججة إلى السياسة الغربية المعاصرة. يمكن أن يقال إن القطبين المحدَّدَيْن في الصراعات المعاصرة حول الهوية والاختلاف يتقاسمان التزاماً مضمراً بما هو في الحقيقة نوع من المقدمة أو الفذلكة النيتشوية: آلهة الحياة الحديثة هي (هم) من صنعنا. ليس المطروح بكل بساطة نوعاً من الصراع حول كيفية تناول الواقع ومعالجته. هل نبادر إلى عناق الفراغ؟ أم نحاول العمل على ملئه وتغطيته؟ ذلك السؤال وحشد الألاعيب الأكاديمية، الثقافية، السياسية، القومية، والدينية التي تتم من حوله، تتضافر وتذوب في بوتقة واحدة لتشكل ما يمكن أن نطلق عليه اسم سياسة التحرر من الأوهام.

يتمثل أحد قطبي هذا الصراع السياسي المتطرفين، في صيغته النظرية الأكثر تطوراً وإتقاناً، بالنظرية السياسية التفكيكية. وعلى الرغم من الإقرار بأنه خطاب فلسفي محدود في المقام الأول بالعلوم الإنسانية الأكاديمية، فإن **مزاج الفكر التفكيكي** يطغى على مواقف قطاع واسع من اليسار المعاصر. وبوصفه وريثاً لفوضوية **اليسار الجديد** في ستينيات القرن العشرين، يشكل هذا، أساساً، نوعاً من الاحتفال بالتحرر من الوهم - بالغياب، بالتحلل، بالعصيان. مزاجاً أكثر منه نظرية، نجده موقف تدمير، تمرداً على السلطة والمرجعية، أو مقاومة نحو «الحقيقة» والتراث. برأي أستاذ تنظير ثقافي يساري مؤثر يدعى تود غيتلن، ظل اهتمام المواقف النقدية متركزاً كلياً تقريباً، منذ فيتنام، على النفي - على الانخراط في «لعبة الدفاع». يتابع غيتلن ويقول: «كما لو أن التاريخ دبابة أطلقها الجيش الخطأ، وكل ما بقي مطلوباً عمله هو التصدي لها وعرقلتها. لو كان لدينا دليل عمل لحمل عنوان **ما الذي يجب الامتناع عن فعله** ... خلد اليسار إلى الراحة على هامش الحياة السياسية، ولم يكن الأمر مختلفاً بالنسبة إلى معشر المثقفين»[٧]. لا غرابة، إذاً، أن اليسار السياسي بات متزايد الانزعاج من مفردات القومية، الوطنية، أو الإيمان، عاداً جملة طقوس مواقع الأساطير الجماعية سجوناً شبه حقيقية، والطموحات المشتركة نُسَخَ «خطابٍ إيديولوجي ملفوف برواية سرابية لقصة البحث عن الحقيقة قناعاً للامتياز والسلطة»[٨].

لا غرابة أيضاً أن يساراً يتنازل عن المبادرة لآخرين تمت هزيمته من قبل نمط آخر من الخيبة، مع انبهار شديد الاختلاف بإغراءات التحرر من الأوهام. بقدر مفرط من الوضوح والوعي الذاتي، فإن هذا موجود في خطط وسياسات من باتوا يُعرفون بالمحافظين الجدد، مع تحليلهم الحاد للنسبية السياسية والأخلاقية، ومحاولاتهم الماكرة لتجنب الفوضى والانحطاط. حاضر هو أيضاً، على أي حال، في مختلف دكاكين (بازارات - زواريب) سياسة الهوية الأوروبية. حقاً، يمكننا مد عنوان المحافظة الجديدة لتغطية جملة المشروعات القوموية والأصولية الحالية لانتمائها إلى المدرسة نفسها، فما يوحِّد هذه المشروعات هو

واقع أنها ترفع لواء الدفاع عن نمط **جديد** من المزاج المحافظ: نزعة محافظة هجومية، نزعة محافظة لا تدافع بقدر ما تخترع، ونزعة محافظة لا تتبع مبادئ دينية أو موروثات قومية لقيمتها الأخلاقية المطلقة، بل كرمى لعين الوظائف الاجتماعية التي لمثل هذه المبادئ أن تؤديها. قد لا تكون المشروعات القوموية في اليمين الأوروبي واعية بالقدر نفسه لمحاولتها الخاصة الرامية إلى تنسيق العواطف بغية الوصول إلى اليقين، التراتب، والنظام. غير أن ما هو طاغ على سياسات هذه المشروعات، كما على مشروعات المحافظين الجدد الأمريكيين هو موقف استراتيجي جداً من الدور الذي ستلعبه عملية العودة إلى تبني الأوهام، عملية إعادة حالة الانبهار والافتتان بالأوهام وصولاً إلى الغرق في بحار الميتافيزيقا: نزوع إلى توظيف مفردات سياسية ودينية واستغلالها بدلاً من احترام معاني هذه المفردات بذاتها. لا بد من إقرار حقيقة أن جميع المشروعات السياسية اليمينية ليست مستعدة لتعلن، حاذية حذو إيرفنغ كريستول - صاحب الصوت الأكثر إتقاناً وبراعة بين محافظي أمريكا الجدد -، أن ركائز [النظام] هي الدين، القومية، والنمو الاقتصادي، وأن هذه هي القوى الوحيدة المؤهلة فعلاً لـــ «تشكيل شخصية الشعب وضبط سلوكه»[٩]. غير أن العملية ليست بعيدة حتى الآن عن الانتقال من الاستغلال المكشوف لـــ «الإيمان» وسيلة للنظام السياسي، إلى التوظيف الضمني أو المضمر لـــ «ما هو قومي» واستغلاله وسيلة للتلاحم الاجتماعي.

بعبارة أخرى، من شأن التدقيق في ملامح الفكر والممارسة السياسيين اليوم أن يوحي بساحة متزايدة الاستقطاب، ساحة قائمة على ألوان متبادلة التعزيز من الإحباط والخيبة؛ ثمة فرقة (جوقة) نقدية مشغولة في المقام الأول بمقاومة النزعات القوموية، الوطنجية، أو الدينية المضمرة، ومعسكر محافظ مدرك بالمثل لحقيقة أن أسس اليقينيات التقليدية ليست مفككة، بل مكرسة، بطريقة أو أخرى، لإنكار الواقع، معارضته، أو إخفائه. لا يعني هذا أن جميع أطراف الفرقة الأولى هي أطراف فوكوية (نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو) محرِّضة على الفتنة والشغب، ولا أن جميع أطراف المعسكر

الثاني هي أطراف شتراوسية متآمرة أو منحرفة. غير أن صدى انسحاب خائب ومحبط يتردد في المواقف النقدية لعدد غير قليل من تيارات اليسار السياسي الغربي، كما أن نبرة غائية - انتهازية تلون أصوات اليمين. ما الذي يمكن لمثل هذا الاستنقاع والركود أن يتمخض عنه، على المدى الطويل؟ إذا كان صحيحاً، كما يجادل ماوريزيو فيرولي، أن «اللغات السياسية لا يمكن تقويمها بمعايير مطلقة بل يجب رَوْزُها من منطلق ما يمكنها أن تفعله ضد لغات أخرى تدعم مشروعات سياسية مختلفة أو بديلة»، لا يستطيع المرء إلا أن يقلق إزاء قيام جملة الصيغ المختلفة لشعبوية المحافظين الجدد بتوفير ما عجز عن توفيره كل من مشروعي الليبرالية التقليدية من جهة والتحريرية التخريبية من جهة ثانية، عبر وعدهما بالانغلاق (وقف الاجتهاد) واليقين: سياسة غايات لا مجرد وسائل، أهداف لا مجرد عمليات[١٠]. ومع ذلك فإن محاولة المحافظين الجدد الرامية إلى فرض نوع من «العودة» إلى القيم التقليدية الدينية منها أو القومية مستندة أيضاً، آخر المطاف، إلى سايكولوجيا سياسية قائمة على الاختزال. إذا كان دعاة الشعبوية الأصولية ميالين إلى مناشدة أفلاطون على الصعيد الأخلاقي، فإنهم يلوذون بشميت التماساً للتكتيكات: بناء هوية وتلاحم بعناصر عنيدة لا تعرف معنى المرونة من «الأصدقاء» و «الأعداء»[١١]؛ إنها استراتيجية تغض الطرف عن تعقيد الرغبات الإنسانية: انخراط بمسائل المعنى لا بوصفه مجرد «توق إلى النظام والاستقرار بل وأداة أيضاً للتعبير الذاتي، للحيوية، وللاختلاف»[١٢]. إنها في الوقت نفسه قراءة فضائحية الخطأ لما تعنيه المناشدة الأصيلة لتجربة متعالية، قائمة على الخلط بين الإلحاح المركب على مفردات خاصة وعامة للتعبير عن تجارب الشك والدهشة من ناحية، والمطالبة البسيطة بالأجوبة الصحيحة على أسئلة «العقيدة» القويمة (الأورثوذكسية) من ناحية ثانية. يبقى البحث الإنساني عن أطر تفسيرية توفر إمكانية إضفاء معنى على الوجود بحثاً عن مفردات تمنح عدلاً للتجربة الإنسانية الملأى بالاضطراب، بالمآزق، أو بالتناقضات - بدلاً من اختزال هذه التجربة أو إنكارها. فعبارات العنجهية القومية الخشبية

الجامدة **ليست**، إذاً، ما يحتاج إليها حاضر نفدت أسباب التفكير الابتكاري الخلاق من جعبته، ما يجعل اليسار النقدي على صواب في معارضتها. إذا كنا نريد الهرب من الغريزة الشميتية، فإننا لا نستطيع أن نتغافل عن تشخيصها الضمني. علينا، بدلاً من ذلك، أن نوفر علاجاً.

١٠/٣- توافق مع هجر: إنقاذ واقعي للوهم

من المفارقات الباعثة على السخرية أن إحدى أكثر الطرق رواجاً لفعل ذلك قد يكون متمثلاً باستعادة موقف فكري تطور بالتوازي مع مزاج المحافظين الجدد ويقوم على العديد من المسارات الفلسفية نفسها: واقعية راينهولد نيبور وهانس جى مورغنتاو الكلاسيكية. فالفكر السياسي الأمريكي، رغم اشتهاره مرتعاً لليبرالية لوكية متفائلة ببلاهة، موقع عالي الريعية مناسب للبحث عن النصح حول كيفية التحرك والانتقال إلى ما بعد عقائد الحداثة العمياء، دون احتضان التحرر الخالص من الأوهام. من المناسب، على نحو خاص، أن يتم التشاور مع لحظة الاتزان والتعقل التي طبعت الأكاديميات الأمريكية في العقود التي جاءت بعد الحرب العالمية الثانية، جالبة إلى حلبة الحوار أصوات الحداثة الغربية الأكثر بؤساً وكآبة: قابلية ماكيافيلي وهوبز للتطويع، حيوية نيتشه وشميت، والنزعة الدستورية الكالفنية لدى المؤسسين الأمريكيين. وما تمخض عنه ذلك الحوار المسكون بهاجس إخفاق العقل تمثل بتصميم قوي على انتزاع مشروع التنوير من قبضة أنبيائه مفرطي التفاؤل، وصولاً إلى إعادة توجيهه عبر اجتراح صيغة أكثر تجهماً وتعقيداً لإنتروبولوجيا اجتماعية وسياسية. ومن قال إنه مازال من الممكن ابتكار دفاع أعنف وأكثر واقعية عن الإيمان الليبرالي؟[١٣]

خلافاً للصور التقليدية التي تقدم الواقعية «محاولة» فاسدة، منحرفة - لا أخلاقية ربما - «للإجهاز على الضرورات المعيارية، في الشؤون الدولية»[١٤] تقترح اجتهادات بحثية حديثة أن تتم قراءتها على أنها جزء لا يتجزأ من هذا المشروع: محاولة لانتشال مُثُل الحداثة السياسية وإنقاذها دون التورط في

تبني التزاماتها المعرفية المتعبة. وأحد أوائل المؤلفات التي أقرت بأن نيتشه لا ديكارت - وميال أنا أن أضيف هاملتون لا جفرسون - هو الذي أضاء الطريق الذي كان مفكرون واقعيون مثل نيبور ومورغنتاو سيسيرون فيه، تمثل بمقالة أورليك إي بترسن عن الواقعية الكلاسيكية بوصفها تهجئة مبكرة للعاطفة التفكيكية، وإن كانت مع استيعاب أعمق للمآزق التي ينطوي عليها قبول أنطولوجيا نيتشه مقارنة بأكثرية المفكرين المعاصرين من منتسبي «مابعد الحداثة» وما بعد التفكيك. وفكرة تلك الدراسة المهيمنة كانت سياسية قبل كل شيء، هادفة إلى توظيف واقعية ما بعد الحرب أداة تصويب للممارسات التفكيكية المعاصرة التي لم تتمخض «خفةُ يدها البلاغية-الخطابية»، برأي إنمارك، عما هو أكثر من «بيانات نوايا متنكرة بأزياء حلول». ورداً على دعوة ما بعد البنيوية إلى نوع تحريري جذري من «عودة السياسة»، وهي دعوة يراها إنمارك ميالة إلى إغفال أو تشويه خطر الاختلاف النقي، قام إنمارك هذا باستحضار واقعية نيتشوية تذكيراً بالطابع «العنيد» ... وغير القابل للحل، لتلك الممارسات(١٥). والخطوط الرئيسية لتلك الجذور التأريخية تبدو اليوم مترسخة، إلا أن مضاعفات تدخُّل إنمارك السياسي مازالت غير مكشوفة مئة بالمئة(١٦). لاسيما يبقى المزيد مما يمكن قوله عن قدرة الواقعية الكامنة على التصدي لما وقع فيه اليمين واليسار من أخطاء في السياسة المعاصرة حول العلاقة بين الهوية والاختلاف، بين التماهي والتباين. من نواح غير قليلة كان الوضع الذي وجد فيه نفسه كل من نيبور ومورغنتاو، فبادرا إلى اجتراح واقعيتهما رداً عليه، شبيهاً بالوضع الموصوف قبل قليل. كلاهما كان مؤمناً بأن الصراع الإيديولوجي الذي كان قد تُوج بحرب عالمية، مضفياً نسبية ليبرالية منحطة على ألاعيب الحكم الدكتاتوري المتسلط، تجلياً مبكراً لمصير الحداثة الغربية المحتوم ما لم تهتد إلى قاعدة فلسفية أمتن تقف عليها. أقله كان من شأن نوع من عقلنة النظم والإجراءات أن تمكن الواقعية من الاستمرار في تغذية قوى تفكيكها. ورداً على مثل هذه الهفوة والهشاشة، كان من شأن فلسفات سياسية أقل بريقاً أن تواصل لفت الأنظار مع قيام

النسبية المتحررة من الوهم بتمهيد الطريق أمام نظريات عن الاستثنائي والمتفوق: في غياب سائر الآلهة الأخرى، يميل الإنسان إلى أن يجعل من نفسه رباً[١٧]. وبالنسبة إلى نيبور ومورغنتاو صار التحدي، عندئذ، متمثلاً بالهروب من عدمية التحرر من الأوهام، عبر تعزيز الديمقراطية في مواجهة أعدائها الشموليين (التوتاليتاريين)، دون الانزلاق إلى جمود اليقين من ناحية وغرور الاعتداد بالنفس من الناحية المقابلة. وما مدى إمكانية نسج كيان سياسي تعددي، ذاتي التأمل، ذاتي النقد، من خيوط عقائد مشتركة؟

المساران اللذان اختارهما نيبور اللاهوتي ومورغنتاو الباحث الحقوقي للوصول إلى جواب مقنع كانا محكومين حتماً بالافتراق والسير في اتجاهين مختلفين، إلا أن طموحاتهما كانت مشتركة: تجديد الأسس الروحية للسياسة الديمقراطية، إحلال الإيمان الحقيقي الأصيل لا اليقين المطلق، محل الشك الجذري، الراديكالي. كلاهما كان يؤمن بأن موطن ضعف الديمقراطية الليبرالية كامن في نوع من المزاج الليبرالي الذي كانت فلسفته النسبية المرجِّحة لكفَّة الوسائل على كفَّة الغايات - لكفة النهج على كفة الهدف - قد سلبت السياسة وجردتها من مفردات استنفار ذات قيمة جوهرية. لم تكن المشكلة متمثلة بنزعة الشك المعرفية (الإبستمولوجية) لليبرالية: فنيبور ومورغنتاو كانا أيضاً متبنيين للنسبية شرطاً أول للتسامح، إذا كانت النسبية تعني الرأي القائل بأن «من غير الممكن البوح بمفهوم عدالة نافذة كونياً شاملاً بالانطلاق من أية بؤرة سوسيولوجية خاصة في التاريخ»[١٨]. غير أن هذا كان زعماً مختلفاً جذرياً عن الافتراض الوجودي القائم على أساس «أن العدالة غير موجودة وليست إلا وهماً». وقد بين مورغنتاو أن على الديمقراطية أن تسلّم بـــ «واقع العدالة» رغم «أننا غير مؤهلين لتحقيقها. الموقفان ليسا متطابقين بأي من الصور. ليسا أكثر تطابقاً من تطابق موقف إلحادي ينكر وجود الرب مع وجهة النظر التي تقول إن الإنسان غير مؤهل لمعرفة الرب، حتى إذا كان موجوداً»[١٩]. كان المطروح على الطاولة، بعبارة أخرى، هو موضوع جملة تأثيرات النسبية على الصعيدين السياسي والأخلاقي.

من شأن الشكّاك المعرفي، المصر على أن الحقيقة واقع ومتعال أن ينفعل ويتواضع أمام المبادئ المطلقة - أما الشكاك الوجودي فليس كذلك. ومن هذا المنطلق فإن نيبور ومورغنتاو كلاهما قال إن الثاني ميال إما إلى الانزلاق نحو السلبية الفارغة أو تأليه الحيوية النقية والكامنة في العمق. أو «لن نهتدي إلى ما يمكننا من الحكم على كل إنجاز تاريخي بعدم الكمال والحيلولة دون تقديس القيم النسبية لأي من العصور أو الأحقاب ما لم نتوفر على إحساس حقيقي بالتعالي». كما قال نيبور[٢٠].

وتصدياً لهذا الخطر، حاول نيبور ومورغنتاو استعادة ما نستطيع عدها «نزعة شك مسحورة» ووضعها في صلب علاجهما الشافي للسياسة الديمقراطية، بغية إحلال صيغ معنى وإيمان أكثر صواباً، شمولاً، وانفتاحاً محل الاصطناعات المركبة للفكر الشمولي التوتاليتاري: لاستحضار تعالٍ متجدد دون أي انزلاق إلى أوهام عظمة جديدة. فالمحاولات الرامية إلى تحقيق ذلك التوازن حاضرة في كل كتاباتهما، ولكن ربما على نحو أوعى وأكثر اطراداً في **غرض السياسة الأمريكية** (١٩٦٠) لمورغنتاو و **أولاد النور وأولاد الظلام** (١٩٤٤) لنيبور. هذان المؤلَّفان يقدمان تشخيصاً وعلاجاً للمأزق الليبرالي - لاسيما نسخته الأمريكية الحديثة - إذ يقولان إن على جميع محاولات إنقاذ الديمقراطية أن تنظر إلى ما بعد مسألة التصميم الحقوقي والمؤسسي وصولاً إلى قضايا أكثر عمقاً متعلقة بالوعي الأهلي-المدني والتعبئة أو الاستنفار. وكلاهما رأى أن الديمقراطية تعتمد أساساً على نوعية خاصة موالية ولكنها محايدة من **الذاتية**، المعتمدة بدورها على حضور فلسفات عامة متعالية. غير أن هذا بالتحديد، كما تابعا يقولان، ما كانت الحداثةُ الليبرالية قد بددتْه، سالبة الحوار العام تلك الخيالات الطوباوية التي تذكِّرنا بنواقصنا الراهنة فتوفر الأرضية للنقد والسجال. وبالفعل فإن النقد والسجال باتا يبدوان النقيض الحقيقي للممارسة الديمقراطية، نظراً لأن احتضان الكمون يفضي بالطبع إلى نوع من الدفاع عن الأمر الواقع. فدون تأثيرات غاية متعالية مشتركة باعثة على التواضع، تُرك الكيان السياسي بلا شيء يتعلق به إلا نفسه، خانقاً في فراغ الرفض، آخر المطاف، النقد كله بوصفه خيانة[٢١].

رداً على مزاج الامتثال هذا واستحضاراً لـــ «المساءلة والمبادرة» الحيويتين لكل مجال عام قائم على التعددية بادر نيبور ومورغنتاو إلى إطلاق عملية ولادة روحية عامة جديدة، عملية مؤلفة، ربما، من ثلاث مكوِّنات مترابطة: استعادة الهدف المتعالي في الخطاب الأهلي؛ إعادة تعريف النزعة الوطنية بوصفها معارضة تداولية مدروسة للإجماع الامتثالي؛ وأخيراً، إعادة تأسيس القيادة بوصفها الحافز المحتمل للحوار القائم على التنافر والتناقض بدلاً من التسوية المخنوقة والامتثالية[٢٢]. ولدى متابعتهما لهذه التدابير كشف نيبور ومورغنتاو عن ديون ليس لحيوية القارة الأوروبية وحسب بل ولنزعة الشك الأمريكية القوية، وإنِ المهمشة إلى حد كبير، تلك النزعة التي كان جي جي ايه بوكوك قد اشتُهر بطرحها تحت عنوان «النزعة الجمهورية الأطلسية»[٢٣]. وما كان الرجلان يثمنانه في هذا التراث الأمريكي بامتياز - أرجعه نيبور إلى لنكولن وعطفه مورغنتاو على عدد من الآباء المؤسسين مثل هاملتون وآدمز - تمثل بكونه (التراث)، بعيداً عن «الانكفاء إلى الطوباوية أو نزعة الشك»، قد رد على التحدي أو الأزمة عبر «الهجوم بالاستناد إلى روح الإصلاح الاجتماعي الذرائعية»[٢٤]. لا لأنَّ أياً من هذه الشخصيات كان يخدع نفسه، كما قال مورغنتاو، بإمكانية قيام الاستراتيجيات السياسية، الإصلاحات الحكومية، أو عمليات إعادة تخطيط روحية بـــ «ممارسة واقع السلطة مَن المجتمع، بل لأنهم كانوا جميعاً، وهم المطلعون على حكمة «كالفن وهوبز» يأملون، مجرد أمل، «أن يقلصوا علاقات السلطة إلى الحدود الدنيا ويخففوا من وطأتها»[٢٥]. ولكن المزاج الجمهوري بادر، بدلاً من ملاقاة الأزمة بنوع من الدفاع عن الأمر الواقع، أو الاختلاف بنوع من الدفاع عن التماثل والامتثال، إلى اقتراح «ثورة أمريكية مستمرة، عبر الهجوم من **داخل** المجتمع الأمريكي، على جملة الانحرافات عن الهدف الأمريكي»[٢٦]. راح نيبور ومورغنتاو يقولان إن المُثُل المتعالية للسياسة ليست قابلة للتحقيق بالمعنى الذي تخيله دعاة اليقين ولا هي عديمة الأهمية بالمعنى الذي ادعاه رافعو راية الشك. تصرفا بالأحرى بوصفهما من ذوي الخيال الخصب القادرين

على تحريك نضال سياسي أبدي. ونتيجة لذلك دأبا على توجيه سهام النقد إلى ما كانا يريانه مفاهيم نزعة وطنية قائمة على الكبت في السياسة المعاصرة مستحضرين خطاب واشنطن أو لنكولن القائل إن «أية أقلية معارضة»، بعيداً عن أن تكون عديمة الولاء لمبادئ السياسة الديمقراطية، «تتولى أداء وظيفة حيوية لمصلحة **الرخاء** السياسي والأخلاقي للجمهورية»(٢٧).

وعلى أساس هذا الافتراض - افتراض أن أية حكومة تقلب المعارضة المشروعة إلى مسائل ولاء تفقد حقها في هذا الولاء - يقوم نيبور ومورغنتاو ببناء المكوِّن الثالث والأخير لمحاولتهما الرامية إلى إنقاذ الديمقراطية الليبرالية: نوع من الإصرار على إعادة استقطاب القيادة(٢٨). لا شك أن انبهارهما بالحنكة السياسية والإحساس بالواجب عتيق أحياناً، وليس بلا مطبات. غير أن تأييد قيادة سياسية أقوى كان، شرط بقائها مكبوحة بنقد قوى الديمقراطية الحديثة الدائبة على إضفاء صفتي التجانس والشمول، بالنسبة إليهما إحدى وسائل تنشيط التعددية وتفعيلها في المقام الأول عبر منح هامش أوضح ومدروس لسياسات الحكومة وخططها. وقد زعما أن نزعة الحلول أو الكمون (الحلولية)، بقراءتها الغائية للتاريخ بوصفه التحقق الفعلي لحقيقة معطاة سلفاً ومطلقة، كانت قد أدت إلى إفقاد السياسة «ثنائيتها الحزبية المتعصبة وخصوماتها المريرة، واستحضرت بدلاً من ذلك «محبة الخير والإحسان الدافئة لرئيس جمهورية يبدو فوق السياسة» ويعمل على «احتضان الأمة كما لو كانت في **عشاء** (اتحاد) **مقدس**» (العشاء السري الإنجيلي هو المقصود). ونتيجة لذلك صار يُنظر إلى القيادة بوصفها التمثيل كلي القدرة والمحايد، لمصلحة جماعية مزعومة، ما أدى إلى جعل النقد العام يبدو مثل «انتهاك لروح الأمة المتجسدة بشخص رئيس الجمهورية»(٢٩). واعتراضاً على مثل هذا الانغلاق، أعلن نيبور ومورغنتاو، كلاهما، أن من الضروري التعامل مع المصلحة القومية والهدف العام لا بوصفهما «من الأمور الجامدة التي يجب التأكد منها ووزنها كمياً عبر استطلاعات الرأي كما يفعل علم القانون مع السوابق الحقوقية»، بل، بالأحرى، على أنهما «من الأمور

المتحركة، الديناميكية التي يجب خلقها وإعادة خلقها باستمرار»[٣٠]. لم يكن هذا، بأي من الأحوال، منطوياً على التلاعب - فقط «في المجتمعات اللاديمقراطية» كما جادل مورغنتاو، يتم «اصطناع... الموافقة عبر تلاعب الحكومة الاحتكاري بوسائل التواصل الجماهيرية». بقي هدف القيادة، بالأحرى، متمثلاً بتمكينها من استثارة نوع من «التفاعل الحر بين الآراء والمصالح المتعددة والجمعية» ونوع من الحشد الذي يمكن خروج «توافق الأكثرية من رحمه»، على نحو مشروع؛ بإعادة فتح «باب الحوار بين الحكم والشعب سبيلاً لتمكين العملية الديمقراطية من أن تستعيد، أقله، قدراً من الحيوية»[٣١].

اختصاراً، إذاً، كان رد نيبور ومورغنتاو على ما رأياها جملة المخاطر الكامنة في التحرر الليبرالي من الأوهام متمثلاً باستراتيجية تعبئة سياسية، باستنفار سياسي: استحضاراً لفلسفة عامة قادرة على التحدث بلغة الهدف والسلطة، إعراباً عن ذاتية أهلية- مدنية قائمة على الإيمان بمبادئ أخلاقية والتواضع أمامها، وإطلاقاً لثقافة قيادة سياسية مجهزة بأدوات النخس والإثارة. أوَ ليسَ من شأن تدابير من هذا القبيل مجدية في حاضرنا أيضاً نظراً لما نحن فيه من مأزق؟

١٠/٤- ما بعد مأزقَيْ «لا دِين» أو «أكاذيب بيضاء» الزائفَيْن

للرد على ذلك السؤال، يتعين على الواقعية أن تتصدى، بقدر أكبر من المباشرة، لسياسة الهوية الدارجة هذه الأيام. هل تتهرب دعوة الواقعية إلى النقد والتحويل (التغيير) من مشكلتي الاستقلال الذاتي والتمزق اللتين تواجههما سياسات «لا دين» والأمزجة التفكيكية؟ إذا كان الأمر كذلك، ألا يؤدي إلحاحها - إلحاح الدعوة الواقعية - على ضرورة إيجاد إطار متعال لتسييج التمزق إلى مجرد بناء تلك «الأكاذيب البيضاء» التي يبشر بها ويدعو إليها برنامج المحافظين الجدد؟ من الممكن القول إن مزيَّة علاج نيبور ومورغنتاو، وأهميته من ثم بالنسبة إلى التحديات المعاصرة، لا تتجلى إلا إذا تعاملنا معه بوصفه سوسيولوجيا مواطَنة، بدلاً من الاكتفاء بعدِّه إحدى نظريات المؤسسات. مثل

جميع الواقعيين، كان نيبور ومورغنتاو مهتمين بمسألة السلطة في النظام الديمقراطي، و، على نحو حاسم، بكيفية تقييدها، لجمها، كبحها. غير أن تناول القضية على مستوى أعمق بكثير من الترتيبات الحقوقية أدى إلى إماطة اللثام عن حقيقة أن انقسام السلطة قائم برأيهما، آخر المطاف على أنواع الذاتية التي يعبر عنها الجمهور، العامة؛ على تعاليم توكفيل لا مونتسيكو. وحده توكفيل سأل عن العواقب: ما نوع الفرد الذي سينتجه النظام الديمقراطي؟ مُوقِفَيْن ذلك السؤال على رأسه يطالبنا نيبور ومورغنتاو بالنظر في نوعية الفرد الذي سيقوم بإنتاج الديمقراطية: أي نوع من الأرواح، أي نوع من الأمزجة يمكن إنجازه إذا ما تم بالفعل إنجاز جمهور مسيس فعلاً نابض بالحيوية؟

إلى حدود معينة، يشكل السعي لابتكار نوعية خاصة من المواطنين جوهر البرنامجين التدميري والمحافظ كليهما أيضاً: الاستراتيجيات الانقلابية تقوم على متابعة اتخاذ موقف المقاومة والممانعة على الصعيد الأهلي- المدني، والسياسات المحافظة على اتخاذ موقف الخضوع والإذعان. غير أن أياً من الاستراتيجيتين التفكيكية أو المحافظة لا تتحلى بما يكفي من الاهتمام بمسألة الذاتية الأهلية- المدنية لأنهما لا تستكملان تناول قضية الإنتاج الفعلي: كيف يتم، عبر الزمن، تفعيل المواقف المتبعة، تعبئتها، استنفارها، دعمها؟ نظراً لافتقارهما إلى نوع من مفهوم الدافع الإنساني - مفهوم بات مستحيلاً جراء الأسس المعادية جذرياً للنزعة الجوهرية لدى المقاربتين- لم تبادر أي من التفكيكية أو المحافظة الجديدة إلى طرح استراتيجية سيرورة، عملية: قد تشترطان جملة السمات المميزة لنوعي الشخصية اللذين تتمنيان اصطناعهما، غير أن انقطاعهما عن الافتراضات الأعمق حول الدوافع أو السايكولوجيا الإنسانية، يجردهما عملياً من أية قدرة على صوغ نظرية حول كيفية إعادة إنتاج الأمر عبر الزمن. ما الذي سيتولى، على نحو مستمر ودائم، مهمة رعاية الذاتية وتعزيزها في أنظمة قائمة على استلهام إما الانفتاح أو الانغلاق المطلقين؟ ما الذي سيؤدي، في نظام متحرر من الأوهام موشك على التذرر والانحلال، إلى تنشيط التمرد والعصيان؟ أو كيف ستتولى فلسفة عامة

لا تعرف سوى إطلاق مواعظ الدعوة إلى الجمود والامتثال مهمة الحفاظ على مواطنة شرطها الإنساني محكوم بالبحث عن آفاق - سياسية، روحية، دينية - لتتعامل من خلالها مع مقولتي الاختلاف والتغيير؟

من المهم تأكيد أن الصيغة الواقعية المتمتعة بالتصويب تجد أشياء كثيرة تتفق معها في أية أخلاق قائمة على التمرد والعصيان. فبالنسبة إلى الشكاك المعرفي، عميق الالتزام بالتصدي لتعظيم الذات القومية وتأليه الإيديولوجيا، تبقى المقاومة الوقفة السياسية الرئيسية الجديرة بالتقدير والاحترام. غير أن الواقعي يسأل: وما الذي سيغذي المقاومة في عالم خلا من المعنى الجماعي؟ إذا أصررنا على الحرية بوصفها إحدى وظائف التحرر من الوهم وحسب - مجرد «احتجاج»، كما يصفها دريدا، «على المواطنة... على عضوية أية تشكيلة سياسية بوصفها تشكيلة سياسية» - فما الذي سيلزم المواطن، عندئذ، بالمبادرة إلى الفعل؟[٣٢] وإذا حذونا حذو إيرنستو لاكلاو وافترضنا أن «المجتمع يكون أكثر حرية كلما كان التردد، واللايقين البنيويين أعظم»، فكيف ستهتدي السياسة، بوصفها صراع أفكار، إلى قضايا جوهرية تناضل في سبيلها بالمطلق؟[٣٣] هذه أسئلة لا تستطيع التفكيكية - المترددة إزاء التخمين أو الكلام حول طبيعة الإنسان وحاجاته - أن تجيب عنها، وكثيرون في جبهة اليسار، من المتشككين حول الروايات عن قصص الألفة، الجماعة، الأمة، أو الكنيسة لا يمكنهم أن يقدموا أجوبة شافية لها. من الصعب، إذا تذكرنا نصيحة نيبور ومورغنتاو، عدم التحلي بالشك حول كفاءة منظومة أخلاقية رافضة لكل المحاولات الرامية إلى تحديد ما هو جدير سياسياً بالنضال من أجله من منطلقات ذات معنى، لأن سؤال: ما الذي سيلهم الفعل أو يعزز التنافس، في غياب مفاهيم مشتركة ذات قيمة جوهرية؟ سيبقى معلقاً[٣٤]. من المؤكد أن الاختلاف يستند إلى احتجاجات أبدية على تعريفات تحاول إقحام الجماعة أو التاريخ عنوة في قوالب دوغمائية جامدة. وعلى أي حال فإن الاختلاف يعتمد على قدر معين من الجوهر، الانبهار، والتأثير، بمقدار ما يكون مثل هذا الاحتجاج أبدياً - بمقدار ما يكون النضال بحاجة إلى تغذية وإعادة تفعيل.

اعترافاً منها بهذا الشرخ تبادر الواقعية - رغم تأييدها لأخلاق تمردية غير بعيدة عن تلك العائدة إلى النزعة التفكيكية - إلى طرح فهم استثنائي التعقيد للعلاقة بين المعنى الشخصي، الرواية العامة، والمواطنة الفعالة. لا يرمي هذا إلى الإيحاء بأن الواقعية ليست ببساطة إلا صيغة من صيغ النزعة المشاعية - الجماعية. ثمة اختلاف ملحوظ بين الاستخدام الواقعي للرواية المشاعية أداة للحيوية الفردية، وموقف مشاعي يرى الشيوع بوصفه «الشرط المثالي للديمقراطية» أو يصر على أن «على الحوار السياسي أن يتم من منطلق عد التوافق ناظماً مثالياً»[٣٥]. والأكثر حسماً من ذلك هو أن من المحوري التمييز بين رؤية واقعية مسحورة حقاً للجماعة من ناحية وجملة يقينيات خالصة الاستراتيجية مقحمة من قبل المحافظين الجدد من ناحية ثانية. تحاول الواقعية إعادة السحر إلى السياسة الحديثة طلباً للتعددية؛ أجندات المحافظين الجدد تفعل ذلك طمعاً بالتوافق. في عمق بحث المحافظين الجدد عن مجال عام تَمَّتْ إعادة السحر والأوهام إليه، ثمة افتراض حول الاستقرار السياسي بوصفه معتمداً على وحدة الجماعة، يعني أن النقد الأهلي- المدني يعد سعياً خطراً لحفز الاختمار الاجتماعي عبر «إلهاب العواطف»[٣٦]. إلا أن «الثنائية الحزبية»، كما يشرح مورغنتاو الموقف الواقعي «لم تنطو قط على معنى ... أن على المعارضة أن تتخلى عما ليس امتيازاً لها وحسب، بل وعن رسالتها أيضاً، هذه الرسالة التي يشكل إنجازها شرطاً لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة إلى الأداء السليم للعملية الديمقراطية: تقديم خطط بديلة يمكن للإدارة أن تعتمدها أو، إذا لم يتم اعتمادها، يبادر الشعب إلى تأييدها عن طريق تغيير الإدارة»[٣٧]. وهكذا فإن دعم استعادة روايات الألفة والشيوع من وجهة نظر واقعية، إن هو إلا جزء من محاولة الحض على ابتكار البدائل وصولاً إلى تأمين فضاء أو مجال للتعددية بدلاً من التعاقد على مثل هذا الفضاء.

تتولى طبعة الواقعية المميزة التي طورها نيبور ومورغنتاو، بتعبير آخر، مهمة التحريض على القطيعة الجذرية مع الثنائيات المؤسسة القائمة على الخاص والعام، على الزعم بأن ممارسات **التماهي** قد تسهم في إطلاق

سيرورات نقد، معارضة، ووصولاً، إذاً، إلى **التباين**. هذه حركة تميزها أيضاً عن جل الواقعيين الآخرين، المتشككين غالباً إزاء السماح بتسلل التنوع إلى الكيان السياسي. من المضلِّل بالفعل إنكار أن نيبور ومورغنتاو يتقاسمان بعض الافتراضات التقليدية مع «ليبرالية الخوف» هذه[٣٨]. كلاهما دأب على الإكثار من النهل من معين أطروحاتها وأولوياتها، غير مطمئنين إلى المفردات الأخلاقية الطموح النافذة في السياسة الحديثة. غير أن شكوكاً جدية حول النواظم والضوابط في أية جمهورية محررة تماماً من الوهم كانت تراودهما، وإن بقيا متعاطفين مع الفكرة الهوبزية التي تقول إن أفضل ألوان لجم السلطة السياسية يكون حيث يستند الولاء للمرجعية إلى اعتراف متوازن بواقعها كما هي - قوة، إذاً، قاتلة - بدلاً من استناده إلى أفكار مغرية عن مصائر جماعية. كانا يسلمان بأن الخوف دافع قوي للخضوع السياسي، وبأن من شأنه، مع الزمن، حتى أن يشكل الأساس المناسب للتواضع والتسامح السياسيين. غير أنه لا يستطيع أن يكون مصدر إلهام لأية أجندات سياسية إيجابية، خلاقة، أو بناءة، وصولاً، إذاً، إلى مشاركة سياسية. وبقدر أكبر من الطموح، وربما حتى بقدر أقل من التناغم مع نزعة هوبزية كئيبة أو متجهمة، ثمة نوع من التطلع الحالم نحو ما هو أكثر من مجرد البقاء في إطار موقف نيبور ومورغنتاو: زعم صريح غالباً بأن المقولات الأخلاقية، رغم كونها عرضة للاستغلال، تبقى المزيَّة المحدِّدة للحضارة الإنسانية وأداة العدالة مفهومة بوصفها نقداً للأمر الواقع.

لهذه النقطة مضاعفات بشأن كيفية التفكير بدور «المدن الفاضلة» [اليوتوبيات] (الأحلام الطوباوية) في السياسة. من شأن أية واقعية واقعة في الإطار المرسوم هنا أن تكون ملزمة بالموافقة على صواب ملاحظة سايمون كريتشلي أن الحلولية - بمعنى الإيمان بإمكانية تحقيق الأحلام الطوباوية - «هي الخطر الأعظم في السياسة»[٣٩]. وهذا بالضبط هو ما يعنيه نيبور حين يتحدى جميع أولئك الذين يؤيدون مُثُلاً عليا مطلقة في السياسة و «يخطئون إذ يرون أنها قابلة للتحقيق بدلاً من النظر إليها بوصفها مبادئ متعالية،

متسامية»[٤٠]. غير أننا إذا سلمنا بأن التطلع إلى تطوير بدائل للأمر الواقع، وبأن الدافع إلى تعزيز هذه البدائل ومتابعتها، يتوقفان على درجة معينة من الانخراط في العالم - على عنصر من عناصر الانطواء على معنى - نكتشف أن قدراً من الثبات أو «الحلول» ليس محتوماً وحسب بل هو مرغوب أو مرجو. وبوصفه من منتقدي حالات الانغلاق الموسعة لدى المحافظين الجدد، يصيب كريتشلي إذ يقول: «ما من صيغة سياسية تستطيع، أو يتعين عليها، أن تحاول تجسيد العدالة». إلا أن الزعم بأن العدالة «يجب دائماً أن تبقى خارج الملكوت العام، موجهة، منتقدة، ومفككة ذلك الملكوت، ولكن دون تعرضها مطلقاً للذوبان في بوتقته»[٤١]، إن هو إلا إخفاق في رؤية ما يدفع البشر إلى الانخراط في النضال من أجل العدالة بداية. الفكرة استثنائية الوضوح في مناقشات نيبور ومورغنتاو للدين والسياسة، كما في إلحاحهما المتكرر على صيغ مختلفة من الإيمان بوصفها منابع للخيال، للتحول، وللاحتواء[٤٢]. يقول نيبور، «إن حيوية الإنسان تعبير عن بحثه عن المعنى ما ينفي "علمانية" المثالية الديمقراطية الحديثة ويدحض الإيمان الزائف بأن من شأن الإنسان أن يكون أكثر إبداعاً في المجتمع والتاريخ، إذا ما حصر نفسه داخل إطارهما»[٤٣]. ما قَصَدَ نيبور التعبيرَ عنه بذلك الحكم، وما قد يكون الجانب الأهم من جوانب قيامه بعطف «السحر» أو «الانبهار» على أغراض السياسة اليوم، هو أن الإيمان - ومعه جملة الأحلام واليوتوبيات الثقافية، السياسية، والدينية التي يفرزها - قد يؤدي وظيفة تسييس إيجابية في النظام الديمقراطي. من الواضح أن الفضيلة النواة للمُثُل المتعالية في السياسة هي وظيفتها بوصفها منبع إحسان، تواضع، وتسامح. غير أن هذا النوع من الخطاب ينطوي أيضاً على أن مثل هذه المُثُل العليا منتجة في الوقت نفسه لمواقف أكثر تأكيداً للخيال والإبداع، إضافة إلى كونها شرطاً مسبقاً لهما[٤٤]. وبهذا المعنى، فإن الواقعية بعيدة كل البعد عن أن تكون معادية للفكر الطوباوي، بل هي مؤيِّدة له، من منطلق استحالة وجود أيِّ دافع، أيِّ نضال، أو أيّة **حياة** في السياسة إذا ما غابت الرؤية المسحورة، المندهشة، المنبهرة.

وقد قال نيبور: «من شأن الاكتفاء بالتشديد المجرد على التواضع الديني أن يفرغ النضال السياسي من جديته، عبر إقناع الناس بأن جميع القضايا صحيحة أو زائفة بالتساوي»(٤٥).

ولنعترف أن هذا هاجس قد بدأ مؤيدو برنامج التمرد والعصيان أنفسهم يسلمون به. يسهم وليم كونولي، في كتابه الأخير عن عيوب أية علمانية كاملة الأوصاف، في إلقاء الضوء على العلاقة التأسيسية المتبادلة بين الرؤية الجماعية والفعل السياسي حين يفسر أن:

> ***... نزعة الشك السالبة تواجه خطر التحول إلى علاقة محدّدة لليسار المتطور، المتحذلق. فأي تعبير عن التعلق بالعالم تجري معاقبته عبر التعامل معه على أنه متنافر مع الالتزام بالعدالة الاجتماعية. غير أن التعلق بالعالم يوفر، كما يبدو لي، سبباً لا يقدر بثمن للانخراط في سياسة العدالة الاجتماعية ... قد تقضي الحكمة، إذاً، برعاية هوامش صغيرة من الانبهار والتوهم، على الصعيدين الفردي والجماعي، من أجلك أنت بالذات من ناحية ولإضفاء طاقة على النضالات السياسية ضد المعاناة غير الضرورية من ناحية ثانية***(٤٦).

ملاحظة كونولي جاءت في وقتها المناسب وقد تكون موحية بتحول أعم(٤٧). وعلى جبهة اليسار، أكاديمياً وسياسياً، هناك على ما يبدو، نوع من الإدراك المتزايد للحاجة إلى ترسانة خطابية - بلاغية تنافسية - وهو تطور يتم التعبير عنه بالقلق المتنامي إزاء الجوانب الأكثر حلكة للعلمانية في كل من الكتابات ما بعد البنيوية، الحوارات السياسية، ووسائل الإعلام العامة. غير أن من الصعب عدم الإحساس بنوع من القلق المتردد إزاء كون اليسار النقدي، وهو مسكون بمقاومة مزاج التمرد والعصيان، مفتقراً راهناً، رغم توقه إلى «رعاية مزاج انخراط عام حيث تتولى جملة متنوعة أوسع من وجهات النظر مقارنة بما كان معترفاً به حتى الآن تُغْني وتقيِّد بعضها البعض»، كما يوحي كونولي، إلى الرواية والموارد الفلسفية اللازمة لتحقيق مثل هذا الانخراط

الذي تم إحياؤه. قد يكون اليسار السياسي راغباً في كلبية الشك الملازمة للتحرر الكامل من الأوهام، غير أنه لن يهتدي إلى أي قدر ذي شأن من النصح لدى التفكيكيين الذين باتوا، بعد تخليهم عن جميع مفاهيم «الطبيعة» البشرية أو «السايكولوجيا»، غير مؤهلين للتجاوب مع جملة الأبعاد التحريضية والروحية للسياسة، بله استساغتها وتقديرها[٤٨].

إذا كانت الموارد النظرية التي توازن نزعة الشك المعرفية، طاقة السياسة النقدية الكامنة، والقوة السردية أو التعبوية، موجودة في النظرية السياسية المعاصرة، فإن الصوت الوحيد الذي يطفو على السطح من شأنه أن يبدو صوت رينشارد رورتي. فمبادرة رورتي الذرائعية (البراغماتية) إلى تأييد «نزعة ساخرة» معادية للجوهرية، لكنها ملتزمة أساساً، مصممة، ومفعمة بالأمل، تتقاسم هواجس كثيرة مع الفكر الواقعي، أبرزها التشديد علَى البلاغة - الخطابة، على الرواية، وعلى التعبئة أو الاستنفار[٤٩]. يعتقد رورتي أن على أية سياسة يسارية أن تمارس «السخرية»، غير أن عليها، كي تتمكن من فعل ذلك، أن تقنع، تحض، وتحرك في الوقت نفسه. ولهذا الغرض نجده يقترح إستراتيجية رواية قصص عاطفية، مؤكداً أن على الرسائل السياسية، كي تكون فعالة وناجحة، أن تكون مثيرة للعواطف. ومع ذلك فإن عمق البحث الواقعي عن بعد روحي للسياسة يتجاوز أي اهتمام مجرد بـــ «الخطابة» الغائية. بالنسبة إلى الذرائعي، من شأن تجاوزاتنا الشخصية والسياسية أن تُصوَّب بالممارسة المجردة لـــ «السخرية»، وإذا ما فُهمت السخرية على أنها «طريقة العقل في التعامل مع جراح القلب» كما يقول جونِ ديغنز، فقد يبادر الواقعي إلى الموافقة[٥٠]. غير أن «القلب» لا مكان له في القاموس الذرائعي، ما لا يُبقي أي عمق لنوع القوة، الأسى، أو المأساة التي يحزن عليها. برأي رورتي لا تنبثق السخرية، من أي إحساس بالمأساة، لعلها تأتي من اللقاءات اللاهية اللعوب مع الاحتمال بما يعلمنا ألا «نبالغ في أخذ أنفسنا مأخذ الجد»[٥١]. ترى الذرائعية أن السخرية هي الفعالية المسلية القائمة على التدوير اللانهائي لدولاب تأويل التفسير الإنساني. أما الواقعية فتراها أشبه بصراع بحثي وصولاً إلى لغة مشتركة مع السلطة - القوة، الشر، والكبرياء.

إضافة إلى «التسامح» المجرد، ما ينشأ عن هذا الاعتراف الأعمق بالحدود الإنسانية هو نوع من الإحساس بالتواضع الطامح إلى التقدم، كما اقترح آبراهام لنكولن، «مع الحقد نحو لا أحد، مع الإحسان للجميع[٥٢]». وعلى النقيض من الإيمان التفكيكي والذرائعي بأن نظرة متحررة جذرياً من الأوهام إلى العدالة شرط مسبق لمبدأي الاختلاف والمعارضة الديمقراطيين، تصر الواقعية على أن شعوراً بالإيمان، مفهوماً بوصفه الاعتراف الروحي بمبادئ متعالية وبعجزنا عن فهمها أو تحقيقها كاملة، ضروري بالنسبة إلى أي حوار ديمقراطي خيري وغفور حقاً. ودون أدنى شك لا تفضي الأشكال المنحرفة من الاعتقاد الديني إلا إلى التنافر بين البشر. أما إذا تم قلب تجربة اللاعصمة إلى نوع من الإحساس بالتناهي أو المحدودية قبل المبادئ المتعالية، فإن من شأن الأمر أن يسهم في تمييع الصراع وفي تحويل النسبية القابعة بين ثنايا الاعتراف بالصدفة، إلى دروس في ضبط النفس والجَلَد[٥٣]. وهكذا فإن الواقعية تفتح الباب لوجهة نظر ترى إدراك التعالي الكامل لقانون الرب قوة تواضع محتملة في السياسة لأنها تذكرنا بمحدوديتنا من جهة وبنزوعنا إلى إنكارها من جهة ثانية. من شأن صيغ الإيمان الأصيلة، بعبارة أخرى، أن تبادر فعلاً إلى «حصر طموحات الإنسان المتعصبة غالباً ورعاية مشاعر المساومة والمصالحة»[٥٤].

على أعمق المستويات، إذاً، ما تقترحه الواقعية التي طرحها نيبور ومورغنتاو علاجاً لمأزقنا المعاصر لا أن نبادر إلى إعادة التفكير بدور السردية المشاعية في تقديم أجندة تحررية وتعددية جذرياً وحسب، بل وأن نسارع، حتى على نحو أكثر إثارة للجدل، إلى إعادة تحديد العلاقة بين الإيمان والسياسة. فرداً على صعود أشكال متنوعة من الأصولية الدينية الجديدة، الأورثوذكسية - الجديدة في الأديان، بات مراقبون معاصرون متزايدي النزوع إلى تحريض «الرب» ضد الحكم الديمقراطي، عادّين القناعة الأخلاقية والتسامح السياسي موقفَيْن متناقضَيْن أساساً. ونظراً للوجه الأصولي الذي يبرزه جزءٌ كبير من الدين المعاصر قد لا يكون هذا حكماً

غير معقول، ولا حكماً يعترض عليه الواقعيون: فنيبور ومورغنتاو أيضاً وجدا القناعة المفعمة حماساً هي العدو اللدود لسياسة التسامح. كلاهما عَدَّ صيغ الإيمان الحديثة مسؤولة عن جزء كبير من الاستبداد الذي أوصل القرن العشرين إلى حافة الدمار، وكلاهما رأى أن من «المشكوك فيه على نحو جدي» ما إذا «كانت العصور الدينية منتجة احتكارياً أو حتى تخصصياً لقيم الحضارة كما هي مفهومة عموماً»(٥٦). لو كانا متبنيين تشخيصنا للدين المنظم لما بادرا إلى القبول، على أي حال، بالعلاجات المعاصرة؛ من الممكن التصدي لليقينيات الدينية بمجرد الدفاع عن اللادين. وجادل مورغنتاو بالنبرة ذاتها قائلاً: «أكثرية إخفاقات العصر الحديث نابعة من مصدر وحيد: غياب التدين. لقد أصبح الإنسان الحديث كياناً مكتفياً ذاتياً يعرف ما يراه ويستطيع فعل ما يريده». لم يكن مورغنتاو راغباً في أن يقول إن علينا - أو نستطيع - أن نعكس سيرورة العلمنة. أراد أن «يحذِّر الإنسان الحديث من التمجيد الذاتي المنافي للدين، الذي هو بأحد المعاني ذبحه الذاتي، انتحاره»(٥٧).

هل ثمة أي شيء يمكن قوله دفاعاً عن الزعم بأننا لن نكون قادرين على تذكير أنفسنا بعدم انطواء أي مشروع إنساني على قيمة مطلقة إلا إذا حافظنا على صيغة ما من صيغ شرط الإيمان بالأخرويات؟(٥٨) من نافل القول إن من شأن «العودة» المجردة إلى الدين ألا يكون، كما يقول ديفد هارلان، «أكثر من نوع من الارتداد إلى رحم اللامسؤولية». غير أن المسؤولية قد تبادر، كما يفيد هارلان، إلى إملاء بحث جاد عن بدائل علمانية عن فضائلها: عن «واقعيتها» اعترافها بالضعف والمحدودية الإنسانيتين... تسليمها بالكرب والشك، و«تصميمها على التصدي لعزلتنا ووحدتنا دون الاستسلام لليأس»(٥٩). الاندفاع نحو جعل الرب حليفاً هو بالفعل خطر داهم وشيك يتهدد الديمقراطية المعاصرة. ولكن، ألا تستطيع لغة التعالي الأصيل أن تواصل إثبات أنها درعها الأقوى؟

١٠/٥- خلاصة: نحو استراتيجية سلام جمهوري واقعي

بدأ هذا الفصل بدعوى أننا نعيش في عالم شميتي: حاضر ميال إلى مواجهة التمزق بصحوات عدوانية للاستبداد الديني أو القوموي[٦٠]. وعلى مثل هذه الخلفية، من المفهوم أن تصبح الأمة والكنيسة باديتين عدوتين للتسامح أو الانفتاح، غير أن الدفاع عن الواقعية على هذا الصعيد يوحي باستنتاج مغاير: ربما من **داخل** لغة الإيمان أو الألفة يجب البحث عن المقاومة والاهتداء إليها. هذه نقطة حاسمة، نقطة مرتبطة بالنظرة الواقعية إلى الجسر الرابط بين القومي- الوطني والدولي. قبل كل شيء، أريد أن أستخلص أن واقعية نيبور ومورغنتاو كانت نظرية **الروابط** القائمة بين السياسة المحلية- الداخلية ونظيرتها الخارجية: استراتيجية «سلام جمهوري»، متوازية مع، ولكن مصوّبة لـــ، الفرضية الليبرالية التي تقول إن الأنظمة الديمقراطية أقل نزوعاً إلى خوض الحروب.

لنعترف أن الزعم القائل إن الواقعية قابلة للقراءة بوصفها التزاماً معيارياً بأنماط جمهورية من المقاومة الأهلية- المدنية ليس قصة كتب تعليمية- مدرسية. حقاً، تحديداً وبدقة، **غيابُ** الاهتمام بما يجري داخل الدولة هو الذي يصوره النقاد الإخفاق الأشد فتكاً للواقعية: من شأنه أن يتسبب، حسب كلمات بروس روسّت، بـــ «تعريض الواقعية بالذات للانهيار إذا ما جرى إظهار أن مواصفات منظومات الدول السياسية متوفرة على تأثير رئيسي وكبير في تحديد هويات الدول التي تتقاتل أو لا تتقاتل فيما بينها»[٦١]. صحيح أن الواقعية ترفض التمييز بين المجتمعات بوصفها إما فاضلة أو فاسدة، خيّرة أو شريرة: ظَنُّ المرء نفسه فاضلاً هو بالتحديد نقطة بداية الشر. وعلى الرغم من أن الواقعية لا «تتوقع حتى من أكثر الأمم حكمة أن تنجو من جميع مخاطر الرضا عن الذات على الصعيدين الأخلاقي والروحي، لأن الأمم ظلت على الدوام ذاتية الاستقامة والصلاح دستورياً»،

فإنها تثق فعلاً بأن من شأن صيغ معينة من الألفة أو الجماعة السياسية أكثر إدراكاً ذاتياً لذلك الاعتداد وأقوى ميلاً إلى رعاية آليات مؤهلة ومستعدة للتصدي له أو كبحه[٦٢]. تنجح واقعية نيبور ومورغنتاو، إذاً، إلى حدود معينة، في الاهتداء إلى علاقة غير بعيدة عن تلك الموجودة في **نظرية السلم الديمقراطي**: في الاهتداء إلى أن ملامح الثقافة السياسية لأية أمة ذات علاقة بالمواقف التي يتم التعبير عنها في سياسة تلك الأمة الخارجية[٦٣]. إلا أن التوافق ينتهي هنا لأن منظِّري **السلام الديمقراطي** يصرون على تأكيد السلام بوصفه وظيفة أصلية وآلية لكمال الديمقراطية السياسي، في حين يعتقد نيبور ومورغنتاو أنه وظيفة، بالأحرى، للاعتراف **بعدم كمالنا** المتجذر، بعيبنا الأصلي، والمبادرة إلى اتخاذ التدابير- الحوار، الانشقاق، المعارضة - اللازمة لتذكيرنا بذلك التناهي أو المحدودية. ليس من شأن أي كيان سياسي جمهوري أن يكون محصناً ضد إغراءات الكبرياء والتباهي. غير أن الأمر سيختلف، كما قال نيبور «إذا كانت الثقافة التي يتم فيها رسم سياسات الأمم وخططها، منطوية على «نوع من البُعد... الذي يمكن الانطلاق منه لاقتناص عنصر الزهو والغرور الكامن في جميع الطموحات والإنجازات البشرية».

استحضار ذلك المنطلق ليس خالياً من المخاطر، نظراً لأن من شأن استعادة التعالي أن يطلق عواطف تجعل السياسة «أسيرة لألوان الشغف التي استثارتها العملية ذاتها»[٦٥]. من المحوري، إذاً، أن نبقى مثابرين، عملياً وأبدياً، على مناقشة قيمة، مدى، وحدود بناء ذاتيات «وطنية» أو «روحية» على نحو أوسع في حقبة من شأن قوى أخرى أقل تردداً فيها أن ترغب في جعل «الإيمان» الشعبي أداة مصلحة سياسية ضيقة. يتعين على أية نزعة وطنية واقعية أن تكون، حسب تعبير جان بيتكه إلشتاين مصقولة ومشذبة[٦٦]. وما هو لافت في نصيحة نيبور ومورغنتاو بشأن ذلك التحدي هو إصرارهما على عدم الحاجة إلى دفع أي ثمن لتحقيق التوازن: احتمال جعل الالتزام، في الحقيقة،

شرطاً مسبقاً للحياد. ففي كتاباتهما، كليهما، يظل التشديد المنصب على مبادئ أو أهداف سياسية معينة مثل **التعالي** هادفاً إلى إبقاء الحوار الديمقراطي متاحاً - وسيلة لتذكيرنا بأن المعنى الأقصى والنهائي المطلق للمقولات الأخلاقية يراوغنا، ولتوظيف هذا التذكير بالمسافة غير القابلة للتجاوز بين الوعد والواقع عامل تخصيب دائم ومطرد للحوار المنفتح والتعددي. وبهذا المعنى فإن وطنيتهما هي التي بادرت إلى حفز الخيال لا قفله، إلى مزاوجة دوافع ليبرالية وأخرى محافظة لاجتراح مزاج عام قائم على معارضة منبهرة.

يبقى السؤال الأخير متمثلاً، على أي حال، بما إذا كانت صيغة وطنية كهذه مرشحة لأن تسود. ومن المحوري المسارعة إلى تناول مسألة السبب الكامن وراء كون الاعتداد القومي لا التواضع الواقعي هو الفائز على ما يبدو، عندما يصبح النقد الواقعي لأية سياسة مفرطة العدوانية وانتصارية متعجرفة جذاباً لقطاعات جماهيرية أوسع فأوسع يميناً ويساراً. هل ثمة أي توتر متجذر في العمق بين ما يجذب فكرياً من ناحية وما يفعل فعله سياسياً من ناحية ثانية - توتر لا يلبث التحليل الواقعي أن يفهمه بسرعة فائقة على أنه حاجة سياسية للتعبئة والاستنفار؟ من شأن الجواب، على المدى القصير جداً، أن يكون «نعم». فالواقعية، هي الأخرى، لا بد من أن تجد نفسها، على الرغم من ارتيابها إزاء الامتناع التفكيكي عن الانخراط في مسائل الغايات الجوهرية، الطرف الأضعف في التنافس مع «كذبة بيضاء» [كذبة نبيلة]، مصرة على استحالة استيلاد أي معنى أو مغزى أصيل للتعالي كلبياً (سينيكياً) [عن طريق التقية] ومركزياً. وكما تؤكد المصائر التي آلت إليها الفاشية والنازية، فإن اليقينيات المعاصرة محكومة بالإخفاق في التوصل إلى لغة مشتركة مع الغموض: وحدها صيغ غنية بالمعاني مؤهلة لتعميق محدودية الإنسان ووصفها بدلاً من التعامي عنها، أو الاحتجاج عليها، مرشحة للاضطلاع بتلك المهمة. غير أن مثل هذه الصيغ تستغرق وقتاً لتنمو، كما لا تستسلم لأية عمليات فبركة واصطناع رخيصة وبسيطة رغم انفتاحها،

بالتأكيد، على عمليات التثقيف والتعهد السياسيين. «ومن قال إن الحضارة يمكن أن تستعيد ... إيمانها عبر فعل إرادي؟» سؤال طرحه مورغنتاو ذات يوم في مقالة عن آرنولد توينبي. إذا كان ذلك السؤال راهناً كحاله أبداً، فإن الصبر الذي نصح به في جوابه الأخير راهن هو الآخر:

> *ما من معلم، أو حضارة بأمها وأبيها، قادر (ة) على خلق عواطف ذات معنى جماعي من نتف (مزق، أشلاء) عدد من الأديان التي أدى انحطاطها إلى جعل استعادة التدين ضرورياً في المقام الأول. أما الأديان التي سيتمخض عنها هذا التدين الجديد فيجب على الإنسان أن يتركها للإيمان. لا بد لهذا الإنسان من التحلي بالقناعة والاستعداد، ودفع الآخرين إلى الاستعداد، لرؤية البشائر وقراءتها قراءة سليمة وصحيحة حين تظهر*[٦٧].

الهوامش

١- هنري لوس، «القرن الأمريكي»، مجلة لايف، ١٠ (١٩٤١).

٢- للاطلاع على دراسة تحليلية لأفكار كارل شميت حول العلاقة بين التجانس القومي، الخصومات الدولية، والنظام السياسي، انظر وليم شويرمان، **كارل شميت : نهاية القانون** (ماريلاند: رومان وليتلفيلد، ١٩٩٩).

٣- مارتي كوسكنيمي، **ممدِّن الأمم اللطيف: صعود القانون الدولي وسقوطه ١٨٧٠-١٩٦٠** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠١)، ص: ٤٤٠.

٤- حول هذه النقطة، انظر أيضاً مساهمة وليم شويرمان في هذا المجلد (الفصل الثالث).

٥- رنغز، **النظرية السياسية، الحداثة، وما بعد الحداثة: ما بعد التنوير والنقد** (أكسفورد: بلاكول، ١٩٩٥)، ص: ٧٧-١٢٧. تجب ملاحظة أن رنغر استخدم هذه العناوين على نحو أكثر تحديداً مما أفعل أنا: لوصف «أمزجة» النظرية السياسية الغربية أواخر القرن العشرين.

٦- أنتوني غِدنز، أورليخ بك، وسكوت لاش، **التحديث التأملي: السياسة، التراث، والجماليات في النظام الاجتماعي الحديث** (كمبردج: منشورات بوليتي، ١٩٤٤).

٧- غيتلن، **المثقفون والعلم** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ٢٠٠٦)، ص: ٢. للاطلاع على تحليل تاريخي لتجريد اليسار من السياسة، انظر باتريك ديغنز، **اليسار الأمريكي في القرن العشرين** (نيويورك: هاركورت، ١٩٧٣).

٨- كاتزنلسُن، **الخراب والتنوير: المعرفة السياسية بعد الحرب الشاملة، التوليتارية، والهولوكست** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ٢٠٠٣)، ص: ١٥٦-١٥٧.

٩- كريستول، «القرن المحافظ القادم» في **المحافظة الجديدة: مقالات مختارة ١٩٤٩-١٩٩٥** (نيويورك: منشورات فري، ١٩٩٥)، ص: ٣٦٥.

١٠- فيرولي، **حباً للبلد** (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٩٥)، ص: ١٤- ١٥.

١١- للاطلاع على تفسيرات بين سياسة الطوارئ المعاصرة وسياسة الهوية الشميتية، انظر شاديه درووري، **ليو شتراوس واليمين الأمريكي** (آلباني: سوني، ١٩٩٣؛ والدين عيشه، «انزلاق هنتغتون إلى معسكر الانحطاط: الانحطاطية المحافظة و"الوظيفة التاريخية" لصدام الحضارات»، **مجلة العلاقات الدولية**، ٧ (٢٠٠٣)، ص: ٢٩-٤٥٢.

١٢- كريستول، «بعض التأملات في الرأسمالية و"المجتمع الحر" [١٩٧٠] »، في مارك غيرسون (محرراً)، **كتاب المحافظين الجدد الأساسي** (ريدنغ: أديسون-وسلي، ١٩٩٦)، ص: ١١٥.

١٣- عن النظرية السياسية الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية، انظر كاتزنلسن، **الخراب والتنوير**. انظر أيضاً جون باتريك ديغنز، «المعرفة والأسى: صراع لويس هارتز مع التاريخ الأمريكي»، **مجلة النظرية السياسية**، ١٦ (١٩٨٨)، ص: ٣٥٥-٣٧٦.

١٤- أندرو لينكليتر، **تحول الجماعة السياسية** (كمبردج: منشورات بوليتي، ١٩٩٨)، ص: ١٥.

١٥- بترسن، «تنفس هواء نيتشه: تأملات جديدة حول مفاهيم مورغنتاو حول السلطة والطبيعة البشرية»، مجلة **أولترنتيف [البديل]**، ٢٤ (١٩٩٩)، ص: ١١١.

١٦- انظر، مثلاً، كريستوف فراي، **هانس جي مورغنتاو: سيرة حياة فكرية** (باتون روج: منشورات جامعة لويزيانا، ٢٠٠١)؛ كوسكنيمي، **ممدّن الأمم اللطيف**؛ شويرمان، **كارل شميت**؛ ومايكل سي وليمز، المدرسة الواقعية وحدود العلاقات الدولية (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٥)، إضافة إلى الفصول ٤، ٥، و٣ تأليف تورنر، مولوي، وشويرمان على التوالي، في هذا المجلد.

١٧- أو كما قال ريتشارد شقيق نيبور، فإن «جوهر اللادين ... هو شعور التناهي الواعي ذاتياً». ريتشارد نيبور، اقتباس تشارلز كراون، **نيبور وعصره: دور راينهولد نيبور النبوئي وتراثه** (هاريسبورغ، بنسلفانيا: منشورات الثالوث العالمية، ٢٠٠٢)، ص: ٥١.

١٨- نيبور، **أولاد النور وأولاد الظلام** (لندن: نسبت وشركاه، ١٩٤٤)، ص: ٤٩.

١٩- مورغنتاو، «في السعي للتحلي بالعدل»، في **الحقيقة والسلطة : مقالات عقد ١٩٦٠-١٩٧٠** (نيويورك: برايجر، ١٩٧٠)، ص: ٦٢، ٦٣.

٢٠- نيبور، «التفاؤل، التشاؤم، والإيمان الديني [١٩٤٠]»، روبر آكافي براون (محرراً) **أساسيات راينهولد نيبور : مقالات وخطب مختارة** (نيوهافن: منشورات جامعة ييل، ١٩٨٦)، ص: ١٥- ١٦.

٢١- هانس جي مورغنتاو، «انحطاط السيرورة الديمقراطية (١٩٥٦)» في مورغنتاو (محرراً)، **السياسة في القرن العشرين I** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٦٢).

٢٢- هانس جي مورغنتاو، «الحرية (١٩٥٧)»، في مورغنتاو، **السياسة في القرن العشرين III** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٦٢)، ص: ٧٧.

٢٣- بوكوك، **اللحظة الماكيافيلية: فكر فلورنسه السياسي والمدرسة الجمهورية الأطلسية** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٧٥).

٢٤- هانس جي مورغنتاو، **هدف السياسة الأمريكية** (واشنطن: منشورات الجامعة الأمريكية، ١٩٨٢ [١٩٦٠])، ص: ٦٥.

٢٥- مورغنتاو، **هدف السياسة الأمريكية**، ص: ٦٦.

٢٦- مورغنتاو، **هدف السياسة الأمريكية**، ص: ٦٥.

٢٧- مورغنتاو، «**الحق في المعارضة**»، في **الحقيقة والسلطة**، ص: ٤٤.

٢٨- للاطلاع على تحليل كيفية وزمن إمكانية تبرير المعارضة الشعبية، انظر هانس جي مورغنتاو، و«فساد النزعة الوطنية (١٩٥٥)» في مورغنتاو (محرراً)، **السياسة في القرن العشرين I**، ص: ٤٠٧. وللاطلاع على مناقشة لآرائه في القيادة، انظر أيضاً فصل تورنر الرابع في هذا المجلد.

٢٩- مورغنتاو، «**انحطاط السيرورة الديمقراطية**»، ص: ٣٨١.

٣٠- مورغنتاو، «**تخريب السياسة الخارجية (١٩٥٦)**»، في مورغنتاو، **السياسة في القرن العشرين I**، ص: ٤١٨.

٣١- مورغنتاو، «**الحرية**»، ص: ٩٨.

٣٢- دريدا، مقتبس في ديفد كامبل، «لماذا القتال: العمل الإنساني، المبادئ، وما بعد التفكيكية»، مجلة **ميلينيوم** (الألفية) ٢٧ (١٩٩٨)، ص: ٥٠٣.

٣٣- لاكلاو، **تأملات جديدة في ثورات أزماننا** (لندن: فيرسو، ١٩٩٠)، ص: ٤٤.

٣٤- للاطلاع على معاينة دقيقة للمثل الأعلى التفكيكي، انظر كاري بالونن «تاريخ المفاهيم بوصفه أسلوباً للتنظير السياسي: نسف كنتن سكنر وراينهارت كوسيلك للنظرية المعيارية»، **مجلة النظرية السياسية الأوروبية** ١ (٢٠٠٢)، ص: ٩١-١٠٦.

٣٥- ديفد ملر، «مواطنة مطوقة»، في كمبرلي هتشنغز ورونالد دانروثر (محررين)، **المواطنة الأممية** (لندن: ماكميلان، ١٩٩٩)، ص: ٦٣.

٣٦- إيرفنغ كريستول، «المثقفون الأمريكيون والسياسة الخارجية (١٩٦٧)»، في كريستول (محرراً)، **المحافظة الجديدة: سيرة ذاتية لفكرة** (نيويورك: منشورات فري، ١٩٩٥)، ٧٦-٧٧.

٣٧- مورغنتاو، **انحطاط السيرورة الديمقراطية**، ص: ٣٨٢.

٣٨- جوديث أن شكلار، **الفكر السياسي والمفكرون السياسيون** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٨).

٣٩- كريتشلي، «التفكيكية والذرائعية: هل دريدا ساخر قطاع خاص أم ليبرالي قطاع عام؟» في شانتال موفيه (محررة)، **التفكيك والذرائعية** (لندن: روتلج، ١٩٩٦)، ص: ٣٦.

٤٠- نيبور، **طبيعة الإنســـان وقدره : تفسير مسيحي** II (لندن: نسبت، ١٩٤٣)، ص: ٢٦٤.

٤١- كريتشلي، «التفكيك والذرائعية»، ص: ٣٦.

٤٢- للاطلاع على نقاط مثيرة حول التوظيف الواقعي للدين في الديمقراطية، انظر جون بنغهام، **شجاعة التغيير : مدخل إلى حياة وفكر راينهولد نيبور** (نيويورك: أبناء تشارلز سكربنر، ١٩٧٢)؛ ماري دواك، «الأمل» التعليم الديني، والحياة العامة: مساهمات راوشنبوش، ماتيوز، ونيبور في إعادة فتح الخيال الأمريكي»، **مجلة اللاهوت والفلسفة الأمريكية**، ٢٣ (٢٠٠٢)، ص: ٤٠٩-٤٢٣؛ مارتن إي مارتي، «راينهولد نيبور: اللاهوت العام والتجربة الأمريكية»، **مجلة الدين**، ٥٤ (١٩٧٤)، ص: ٣٣٢- ٣٥٩؛ وروجر ال شن، «الواقعية، الراديكالية، والتعليم الديني في راينهولد نيبور: إعادة تقويم»، **مجلة الدين**، ٥٤ (١٩٧٤)، ص: ٤٠٩-٤٢٣.

٤٣- نيبور، **أولاد النور وأولاد الظلام**، ص: ٣٩-٤٠.

٤٤- راينهولد نيبور، «السياسة الدينية (١٩٥١)»، في تشارلز سي براون (محرراً)، **أساسيات نيبور : مقالات، مداخلات، ومراجعات كتب مختارة** (فيلادلفيا: منشورات الثالوث الدولية، ١٩٩٢)، ص: ٥٠.

٤٥- نيبور، «الإيمان المسيحي والسجال السياسي (١٩٥٢)»، في براون (محرراً)، **أساسيات نيبور**، ص: ٤٨.

٤٦- كونولي، **لماذا لستُ علمانياً؟** (مينيابوليس: منشورات جامعة مينيزوتا، ١٩٩٩)، ص: ١٦-١٧.

٤٧- شانتال موفيه أيضاً سارت في هذا الاتجاه: **المفارقة الديمقراطية** (لندن: فيرسو، ٢٠٠٠). كذلك يدعو كورنيلوس كاستورياديس إلى نمط جديد من الخيال الذي من شأنه أن يحدد الأهداف التي يراها الناس جديرة بالنضال من أجلها: كاستورياديس، **صعود التفاهة** (أثينا: يابسيلون بوكس، ٢٠٠٠).

٤٨- كونولي، **لماذا لستُ علمانياً؟**، ص: ٥.

٤٩- رورتي، **الصدفة، المفارقة، والتضامن** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٩). للوقوف على الذارئعية الرورتية في العلاقات الدولية. انظر مولي كوتشران، **النظرية المعيارية في العلاقات الدولية**: مقاربة ذرائعية (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٩).

٥٠- ديغنز، «المعرفة والأسى»، ص: ٣٥٦.

٥١- رورتي، الصدفة، المفارقة، والتضامن، ص: ٧٤.

٥٢- أبراهام لنكولن «خطاب التنصيب الثاني [١٨٦٥]»، في غابرييل هنت (محرراً) **أساسيات آبراهام لنكولن** (نيويورك: غراميرسي بوكس، ١٩٩٣). كان نيبور ومورغنتاو، كلاهما، يريان لنكولن تجسيداً لصيغة تدين علماني مثالية.

٥٣- حول هذه النقطة، انظر على نحو خاص راينهولد نيبور، «في المعركة وفوقها [١٩٤٢]»، في براون (محرراً)، **من كتابات نيبور**، ص: ٦١-٦٢.

٥٤- مارك هاس، «مسيحية راينهولد نيبور الذرائعية: بديل مبدئي من النزعة العقلانية»، **مجلة السياسة**، ٦١ (١٩٩٩)، ص: ٦١٢.

٥٥- انظر، مثلاً، تيموثي ساموبل شاه ومونيكا دوفي توفت، «لماذا يربح الرب؟» مجلة **فورين بوليسي** (تموز- يوليو/آب - أغسطس ٢٠٠٦)، ص: ٣٩-٤٣.

٥٦- هانس جي مورغنتاو، «إعادة اكتشاف الخيال: آرنولد توينبي»، **السياسة في القرن العشرين** III، ص: ٦١.

٥٧- مورغنتاو، «إعادة اكتشاف الخيال»، ص: ٦٠.

٥٨- دواك «الأمل، التعليم الديني، والحياة العامة»، ص: ١٢٥.

٥٩- ديفد هارلان، **فساد التاريخ الأمريكي** (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، ١٩٩٧)، ص: ٤٢.

٦٠- ومن هنا ادعاء جورج دبليو بوش بأن هجمات الحادي عشر من أيلول مثلت لا مأساة وحسب بل و «فرصة نادرة» لأمريكا من أجل استعادة «رسالتنا ولحظتنا». بوش، **خطاب حالة الاتحاد**، ألقي بتاريخ ٢٠٠٢/٢/٢٩.

٦١- روستّ، «مع ذلك الحركة مستمرة»، **مجلة انترناشيونال سكيوريتي**، ١٩ (١٩٩٥)، ص: ١٦٤. مايكل لوريو ميّال إلى أن يكون أقل جزماً في زعمه أن الواقعيين يميلون إلى التعبير عن «قدر معين من التردد إزاء التمييز بين المجتمعات السياسية وفقاً للحسنات أو الإيجابيات الافتراضية التي تتحلى بها بُناها وقيمها الدستورية الداخلية». مايكل لوريو، «الواقعيون والقديس أوغسطين: نزعة الشك، السيكولوجيا، والفعل الأخلاقي في فكر العلاقات الدولية»، **فصلية الدراسات الدولية**، ٣٦ (١٩٩٢)، ص: ٤٠٧.

٦٢- راينهولد نيبور، **مفارقة التاريخ الأمريكي الباعثة على السخرية** (نيويورك: تشارلز سكربنر، ١٩٦٢)، ص: ١٥٠.

٦٣- حوارات السلام الديمقراطي أطلقها مايكل دبليو دويل، «كَنْت، تراث ليبرالي، وشؤون دولية»، مجلة **الفلسفة والشؤون العامة**، ١٢ (١٩٨٣)، ص: ٢٠٥- ٢٣٥. وللاطلاع على إعادة طرح جديدة، انظر بروس روسّت وجون آر أونيل، **تثليث السلام: الديمقراطية، التبعية المتبادلة، والمنظمات الدولية** (نيويورك: نورتون، ٢٠٠١).

٦٤- نيبور، **مفارقة التاريخ الأمريكي الساخرة**، ص: ١٥٠.

٦٥- ريتشارد ند ليبو، **الرؤية المأساوية للسياسة: الأخلاق، المصالح، والأنظمة** (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٣)، ص: ٢٤٢.

٦٦- إلشتاين، «هل ثمة أي تقليد حول الحرب والسلم؟»، في تيري ناردين (محرراً)، **أخلاق الحرب والسلم: وجهتا نظر دينية وعلمانية** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٩٦)، ص: ٢٢٥-٢٢٦.

٦٧- مورغنتاو، «إعادة اكتشاف الخيال»، ص: ٦١. حول هذه الأطروحة، انظر أيضاً مورغنتاو، «الفكر والفعل في السياسة»، مجلة **سوشيال ريسيرتش**، ٣٥ (١٩٧١)، ص: ٩١.

-١١-

النظرية السياسية والروح الواقعية

(المزاج الواقعي)

زئيف إيمَّرِتْش

أقلّب صفحات كتب حول الحقوق والأخلاق، أستمع إلى كلام باحثين ومستشاري قانون، ثم أسارع، متأثراً بإفاداتهم المتملقة، إلى التعبير عن الأسى على حال الطبيعة الغارقة في البؤس، إلى التعبير عن الإعجاب بالسلم والعدل اللذين ترسخا بفضل النظام الأهلي – المدني، إلى مباركة حكمة المؤسسات العامة، فأعزّي نفسي على أنني إنسان إذ أرى أنني مواطن. ومرتوياً تماماً بشراب المعرفة عن واجباتي وسعادتي، أغلق الكتاب، أغادر غرفة الدرس، وأتلفت حولي؛ أرى شعوباً من اليائسين سيئي الحظوظ تئن تحت نير حديدي، بشرية تسحقها حفنة من الطغاة، جماهير تموت جوعاً مسحوقة تحت كابوس الألم والعوز، جماهير ينعم الأغنياء بمتعة احتساء دمائها ودموعها في سلام، وفي الأمكنة كلها أرى الأقوياء مسلحين ضد الضعفاء بقوة القوانين الجبارة المرعبة(١).

١/١١ – مقدمة

ظل الفلاسفة يتعاركون قروناً حول العلاقة بين الفكر والواقع. وظل مركزُ اهتمامهم متمثلاً بمسألة مدى إمكانية قول أي شيء ذي قيمة معرفية عن

«الواقع نفسه». وفي النقاشات الفلسفية المعاصرة يتم طرح هذه المشكلة بوصفها، من حيث المبدأ مسألة مدى انطواء الكلام عن الواقع كما لو كان خارج أي من تمثيلاته على أي معنى. تقليدياً، درج استعمال عبارة «واقعية فلسفية» لوصف تلك العقائد التي ردَّت إيجاباً على هذه المسألة. غير أن لعبارة «واقعية» ومشتقاتها استخدامات أخرى، يتعلق أحدها بإحدى النظريات، بجملة المعتقدات، الرغبات، أو التوقعات التي تعد واقعية. من شأن أحد الأمثلة أن يكون: إننا حين نقول لأحدهم (كن واقعياً!)، حين يُبْقي شيئاً ما بين أنياب الحقائق، أو حتى يرفض النظر إلى تلك الحقائق. أو، مرة أخرى، إذا كان يعرف ما ينبغي للحقائق أن تكونها، إما من النظرية أو حلم اليقظة، ولن يبادر إلى التعامل مع العالم على أنه شيء مؤهل لزعزعة معتقداته»[٢]. في مثل هذه المناسبات نميز بين أفراد أو جماعات واقعية وغير واقعية من منطلق استعدادهم (ها) لأخذ ما تطلق عليه كورا دياموند «ظواهر سطحية»، أي أخذ حقائق الحياة تلك التي يتوافق الناس على وجودها وأهميتها دنيوياً بدلاً من فلسفياً، مأخذ الجد والاعتبار. صيغة الواقعية هذه عنونتها دياموند بعبارة «الروح الواقعية».

أحاول في هذا الفصل أن أدافع عن هذا المعنى للواقعية، وأن أطرح طريقة في التفكير حول طابع النظرية السياسية تكون منسجمة معها - مع الواقعية. سيتم التعرف على الواقعية سلبياً، من منطلق مدى إمكانية النظر إلى نظرية أو عقيدة معينة على أنها لا واقعية إذا أمكن التعرف في إطارها على نوع من الحذف أو التغييب لجانب أو واقع ذي شأن حول الحياة السياسية. والواقعية هنا تعني إجراء يتم اعتماده لتقويم العقائد، بدلاً من أي بديل ذي نوعية محددة، ويتمثل هدفها بمعاينة مدى تطابق تصورات معينة للسياسة مع السياسة كما نعرفها. ومن هذا المنطلق، من شأن النظريات أن تكون واقعية أكثر أو أقل في معالجتها لجوانب معينة من الحياة السياسية. قد تكون واقعية مئة بالمئة في تعاملها مع، وحساسيتها إزاء، جانب واحد من جوانب السياسة، مع بقائها، في الوقت نفسه، لا واقعية كلياً فيما يخص جوانب أخرى موازية.

وعلى نحو تقريبي، من شأن توقع كون أية نظرية واقعية بأمها وأبيها، أي كلياً، أن يكون إفراطاً في التفاؤل - بمعنى توقع شمولها **لكل** شيء إضافة إلى تحليها بالحساسية المتساوية إزاء **جميع** الظواهر الطافية على السطح. من شأن مثل هذا التوقع أن يكون منطلقاً من عقائد مؤمنة إيماناً متفائلاً على نحو غير مبرر بملَكات الإنسان ومواهبه الإدراكية. فاستيعاب جميع الظواهر السابقة الحالية، والمستقبلية من شأنه أن يشترط شيئاً أشبه بقدرات إدراكية كلية مشفوعة بدرجات رفيعة من الاستبصار والرؤيا، وهي قدرات ودرجات باقية بوضوح بعيدة عن متناول البشر كما نعرفهم. بعبارة أخرى، تعني الواقعية موقفاً متحلياً بالحساسية إزاء جملة تفاصيل «الظواهر السطحية» إضافة إلى نوع من النزوع إلى التسليم بحدود التنظير، بحدود التنظير في السياسة فيما يخص هذا المقال.

يتولى هذا الفصل توجيه الانتقاد إلى التيارات السائدة في مجال التنظير السياسي المعاصر بوصفها مستمرة في الحفاظ على نوع من النزوع التقليدي إلى التفكير بالسياسة على أنها، من حيث الجوهر، قضية داخلية، محلية[٣]. من الممكن القول إن مؤلفين من داخل الاختصاص ظلوا مهتمين في المقام الأول بمسائل مرتبطة بالتركيب السليم والمناسب لـــ «الرَوابط السياسية» (مثل **دولة المدينة** [البوليس] قديماً، أو **الدولة** هذه الأيام). أما الهواجس الدولية فقد دأب أولئك على عدها توابع واشتقاقات (أو أموراً ثانوية) بالنسبة إلى الهواجس الداخلية - المحلية. وبوصفهم أسرى صورة تقدم السياسة مفهومة في المقام الأول من منطلق معايير تنظِّم، أو يجب أن تنظِّم الروابط أو التجمعات السياسية، يعمد عدد كبير من المؤلفين المعاصرين إلى إما البحث عن أوجه شبه بين المجالين الداخلي والدولي، أو مضاعفة نقاط الاختلاف بينهما. ونظراً لأن أياً من الموقفين لا يتطابق مع الوقائع - أو مع الظواهر الطافية على السطح - في السياسة المعاصرة كما نعرفها، فإن أياً من هاتين الاستراتيجيتين ليست واقعية.

يبدأ النقاش بتقديم وصف عام للمنطق الداخلي (أو الذهنية الداخلية) لدى النظرية السياسية. الحوارات فيما بين منظِّري السياسة ستُعد، أساساً، سجالات ذات علاقة بالفهم الصحيح لـــ «البشر بوصفهم كيانات تاريخية» وبالموقف السليم منهم: بين أولئك الذين يبنون آراءهم على تصورات مجردة للبشر (جون رولز، يورغن هابرماس) وأولئك الذين يحاولون زيادة وعينا لاستحالة اختزال البعد التاريخي لفهمنا لهؤلاء البشر (آلاسدير ماكنتاير، تشارلز تيلور، وريتشارد رورتي). أبطال هذين الموقفين ستتم عنونتهم بعبارتي «تجريديين» و «سياقيين» على التوالي. الأقسام الأخيرة من الفصل ستعاين مسارات فكرية ترى العلاقات بين الداخلي- المحلي والخارجي- الدولي بوصفها علاقات تتبادل التشكيل والتعزيز. وبوصفها علاقات **متشكلة** تاريخياً بجدية بالغة. وعلى نحو مختلف قليلاً يحاول القسم الأخير أن يلقي الضوء على مسار «واقعي» محتمل للتفكير بالسياسة، مسار يحاول، مع تسليمه بالعديد من مزاعم السياقيين، أيضاً أن يخفف من قبضة ترجيح كفة الشؤون الداخلية على كفة الشؤون الخارجية. وهنا بالتحديد أجدني مجادلاً أننا بحاجة إلى إعادة النظر بمركزية «العواطف الإنسانية» في تشكيل جملة الأمور المحلية والدولية.

وبقدر أكبر من الدقة، يحاول هذا الفصل سوق الحجج التالية ذات العلاقة. **أولاً**، انسجاماً مع الروح الواقعية يتعين على النظرية السياسية أن تعرض صورة أفضل لـــ «السايكولوجيا الأخلاقية» لدى الإنسان، عبر التركيز على التفاعل بين العواطف والعقل وتأثير ذلك على الشؤون الإنسانية. **ثانياً**، تبقى أية صورة من هذا القبيل ملزمة بتجنب التعامل مع حُزْمَتَي العواطف الإنسانية والعقل البشري بوصفهما ملَكتين إنسانيتين مستقلتين كلياً، لأنهما متضافرتان عضوياً، تضافراً لا انفصام له. يضاف إلى ذلك، **ثالثاً**، أن كلاً من المضمون والتفاعل بين العقل والعاطفة مرتبطان ارتباطاً وثيقاً بجملة الظروف التاريخية التي يظهران في إطارها. ولهذا السبب، فإن محاولات مناقشة وتقويم الأهمية السياسية للعواطف الإنسانية وعقلانية البشر من منطلق تجريدي [*in abstractis*] - خارج السياق التاريخي المفترض انطباقهما عليه

– تبقى ذات قيمة محدودة. أخيراً، يقال إن انبثاق التجارة وصعود المجتمعات التجارية هما التطوران التاريخيان الأخطر اللذان يسلطان الضوء على الاختلاف بين العالمين القديم والحديث. ولذا فإن المطلوب هو العمل على تقديم صورة للتفاعل الخاص بين العقلانية الإنسانية وحزمة العواطف البشرية في نظام عالمي قائم على التجارة.

٢/١١- مكوّنان للنظرية السياسية

في كتابه **العقد الاجتماعي**، يقوم روسو بتفسير مشروعه على النحو التالي:

> ***أريد أن أبحث في مدى إمكانية انطواء النظام المدني على نوع من حكم الإدارة المشروع والمؤكد، حكم يتعامل مع الناس كما هم، ومع القوانين كما يمكنها أن تكون: وفي هذا البحث سأحاول على الدوام أن أجمع بين ما يسمح به الحق من جهة وما تفرضه المصلحة من جهة ثانية، ضماناً لعدم طلاق العدالة من المنفعة***[٤].

تبعاً لمثل هذا الرأي يكون المنظِّر السياسي حريصاً على بيان طريقة الوصول إلى ما هو مشروع من «نظام مدني» و «حكم إداري». ويخبرنا روسو بأن أفضل سبل تحقيق ذلك هو (أ) رؤية «الناس كما هم» والمبادرة من هذا المنطلق إلى (ب) حسم أمر «القوانين كما يمكنها أن تكون». هذان العنصران المكوّنان المعلنان على رؤوس الأشهاد – «تصوّر الطبيعة الإنسانية» و «تصوّر القانون» لدى النظرية – يمكن عدهما السمة المميزة للنظرية السياسية كما تم التعبير عنها تقليدياً.

وفي إصراره على ضرورة استناد التشريع إلى سمات مميزة صريحة للبشر، من الواضح أن روسو واقعي. غير أن الواقعية التي هي من هذا النوع ليست معطوفة بالضرورة على نظرة إلى الطبيعة البشرية بوصفها ذات مواصفات ثابتة. بالأحرى، تبقى إحساسات البشر بأنفسهم ومواقفهم من البشر الآخرين عرضة للتغير والتبدل. ويتبع ذلك أن على أية نظرية سياسية أن

تأخذ البشر كما تشكلوا تاريخياً مأخذ أقصى درجات الجدية. ولهذه النقطة أهمية فائقة بالنسبة إلى كل من النظرية السياسية من ناحية، والعلاقات الدولية المعيارية من ناحية ثانية. غير أنها منطوية على المأزق التالي: إذا انطلق المرء من فهم مهمة المنظِّر السياسي على أنها، بالدرجة الأولى، تسوية مشكلات ذات علاقة بالمنطق الداخلي (الذهنية الداخلية) لروابط سياسية (كيانات سياسية)، فإنه يكون، على نحو طبيعي جداً، ميالاً إلى التفكير بالعلاقات الدولية بالطريقة التالية - وفي حين أن النظرية السياسية أدركت جدوى الاهتداء إلى القوانين المؤهلة، أو التي يجب أن تكون مؤهلة، لحكم هذه الرابطة السياسية المحددة أو تلك، فإنها بعيدة كل البعد عن امتلاك الرؤية الواضحة لحالة القانون ومكانته في الميدان الدولي.

١١/٢/١- القوانين كما يمكنها أن تكون - تراث رولز (I)

مع أن قليلين يشاطرون روسو تشاؤمه حول آفاق بناء نظام شرعي على الصعيدين الداخلي والدولي كليهما، فإن كتابات معاصرة كثيرة حول هذه الأمور مازالت مشتبكة مع هذه المعضلة. وهذا أمر واضح بأكبر قدر من الجلاء في كتابات جون رولز الذي أطلق حواراً محموماً عبر كتابه **نظرية في العدالة**، والذي عُد، في البداية، خلاصياً كونياً شاملاً في التطبيق. ورداً على منتقديه، كان رولز يريد في **الليبرالية السياسية** أن يخفف من حماسه الخلاصي الكوني. معترفاً بمستوى معين من ضيق الأفق، عنون نظريته بعبارة «**يوتوبيا ليبرالية**». وأخيراً، في مساهمته الرئيسية الختامية، **قانون الشعوب**، ركز اهتمامه على الساحة الدولية متسائلاً عن المجتمعات الأجنبية الجديرة بأن تُطاق وتلك التي ينبغي عدها غير قابلة للتحمل[٥]. ليس ما نراه، إذاً، إلا نوعاً من التحول في كلامه عن العدالة. في البداية تم التعامل مع العدالة من منطلق مبادئ كونية - خلاصية شاملة مؤهلة لريادة جملة قوانين المجتمع وإطاره المؤسسي - بنوع من شبه التوافق مع ما يراه روسو قضايا ذات علاقة بـــ «النظام المدني» و«الحكم الشرعي للإدارة». وما لبث هذا، بدوره، أن تحول تدريجياً إلى عد

المجتمعات الليبرالية (المعترف بافتقارها إلى الكمال) مجتمعات عادلة من حيث المبدأ (وإن لم تكن كذلك واقعاً)، مجتمعات قد تُتحمل «مجتمعات» خاصة محددة، شرط أن تكون «محترمة»، ولكن دون (لا سمح الله!) تحمل أية «مجتمعات غير معقولة» خاضعة لما يطلق عليها رولز اسم «دول خارجة على القانون» (دول مارقة). من الممكن القول إن مفهوم القانون في **قانون الشعوب** قد غير معناه وتحول إلى أداة مقارنة لقيم المجتمعات النسبية، بدلاً من بقائها وسيلة يجري توظيفها للوصول إلى نظام مدني- أهلي مشروع.

مسألة ما إذا كان مثل هذا الانتقال أو التحول مسموحاً به أم لا ظلت موضوع نقاشات حامية. إلا أن المأزق يجري النظر إليه، جراء نزوع النظرية السياسية، ولا سيما طبعتها الأنجلو- أمريكية، إلى صوغ السياسة من منطلقات مقتبسة من أحد فروع النظرية الأخلاقية الخاصة، كما يتبين من خضوع الاختصاص لطغيان عمليات اجتراح سلسلة من «نظريات العدالة» المتنافسة، بوصفه مأزقاً يخص مدى الالتزامات، الواجبات، أو الحقوق الأخلاقية وتوزُّعها. وفي قلب هذه النقاشات ثمة مسألة ما إذا كان مبرَّراً في ظل انتمائنا إلى رابطة سياسية محددة، الدولة، أن ندافع عن حزمة مختلفة، مميزة من الالتزامات الأخلاقية- المعنوية - حزمة التزامات موسعة تجاه الإخوة في الوطن مصحوبة بحزمة التزامات مخففة كثيراً إزاء البشر بوصفهم بشراً.

بادر المدافعون عن رولز إلى طرح ما بدا **من النظرة الأولى** تبريراً معيارياً لالتزامات أخلاقية متمايزة. هم يحضوننا على الإيمان بأن هناك خلف نوع من «الاهتمام الإنساني» بباقي البشر، في الحدود الدنيا، التبرير لصيغ أوسع من العدالة، ذلك التبرير المعطوف على وجود نوع من الرابطة السياسية، الكيان السياسي. ومن وجهة نظر سياسية، يكون الأسلوب الأمثل لفهم مبادئ العدالة التسووية والتوزيعية، حسب كلامهم، متمثلاً بالنظر إليها بوصفها «التزامات ترابطية». ومن هذا المنطلق، تكون التزاماتنا معتمدة على الطابع الخاص لعلاقاتنا المتبادلة - وهو طابع تشكله في المقام الأول أنواع المشروعات والمخططات التي نجد أنفسنا منخرطين فيها. وهكذا فإن العدالة السياسية تعني جملة من الالتزامات

الخاصة التي تعكس «المواقف المنفعلة» أو توقعات أولئك الذين هم أعضاء (أو خاضعون لـــ) مؤسسات سياسية. رافعو راية العدالة التفاضلية المتمايزة يركزون، خصوصاً، على الطابع المميز للعلاقات بين المواطنين، على ما يتوقعه بعضهم من بعضهم الآخر، وعلى العلاقات المحددة بين كتلة المواطنين والدولة. فالالتزامات الخاصة التي ينبغي لها أن تنظم العلاقات بين المواطنين تعكس، كما يشرحون، حقيقة أن التفاعلات بين المواطنين مختلفة نوعياً عن شؤون بين أفراد ليسوا أعضاء في الرابطة السياسية نفسها. وهكذا فإن «دعوة العدالة» المنطبقة على الأشقاء في المواطنة مختلفة نوعياً عن دعوتها في العلاقات لأعضاء منتمين لروابط (كيانات) سياسية أخرى. ومتعقبين هذا الخط في التفكير، يزعمون أن أعضاء المجتمعات الليبرالية قد يطيقون وقد لا يطيقون مجتمعات أخرى. غير أنهم ليسوا ملزمين، إلا في حالات استثنائية متطرفة من الظلم، بالتدخل في شؤون مثل هذه المجتمعات بغية تصويب صيغ فاضحة من التفاوت أو أي أنماط أخرى من الأمراض الاجتماعية.

خط التفكير هذا معطوف على نوع من أنواع الخطاب السببي عن تأثيرات حياة الناس الاجتماعية - لاسيما الإطار المؤسسي لمجتمعاتهم - في نظرتهم الأخلاقية، توقعاتهم، ومسؤولياتهم. بهذا المعنى نجد مؤيدي العدالة التفاضلية المتمايزة واقعيين من نوعية معينة. غير أنهم يبقون، بمقدار ما يرغبون في الحفاظ على العنصر الواقعي لقصتهم، بحاجة إلى مد تحليلهم السببي إلى ما بعد إحالات إطلاق المزاعم التبسيطية، الفضفاضة، حول أهمية المؤسسات الاجتماعية والسياسية في تشكيل مسؤوليات الناس الأخلاقية والسياسية. بكل بساطة، جميع أنواع المبادئ تحكم شؤون الإنسان. قد نرغب في التمييز بين مبادئ تحكم، مثلاً، شؤوناً أخلاقية، سياسية، اقتصادية، وغرامية. ومهما يكن فإن:

(i) على منظري السياسة أن يقاوموا إغراء رؤية جملة هذه المبادئ ومجالات الحياة التي تنتسب إليها ميادين مستقلة كلياً (إذا كانت بالمطلق).

https://t.me/montlq

(ii) ***عليهم أن يقاوموا إغراء التفكير بالمبادئ التي نتعرف عليها أو نسوّغها شاملة حتى فيما يخص المجالات التي يفترض أنها تنطبق عليها. ثمة قدر لا يُستهان به من التشوش في الكتابات الدائرة حول هذه المسائل. فدعاة التصور التفاضلي للعدالة، تحديداً، يميلون إلى تجاهل - أو يخفقون في إيلاء ما يكفي من الاهتمام بـ - المضاعفات السببية لنظرتهم بالذات. يبدون غافلين، على نحو خاص، عن حقيقة أن:***

(iii) ***المحاكمة والحركة الأخلاقيتين والسياسيتين لا تقفان عند تخوم هذه المؤسسة المحددة أو تلك. ولهذا السبب، فإن التعرف على التزامات خاصة منطبقة حصرياً على أعضاء في هذه الرابطة السياسية أو تلك ينطوي على التأثير الإضافي المتمثل بإقامة، حتى بتبرير ربما، مبادئ سلوك بديلة تجاه من ليسوا أعضاء وبينهم.***

بمعنى ليس ثمة أي فراغ معياري في مجال الشؤون الإنسانية. ولهذا السبب، ليس كافياً أن تتم الإشارة إلى، أو تبرير، ماهية عناقيد المعايير التي تحكم في مجالات حياتية مختلفة. يتمثل المطلوب بمعاينة معمقة لتأثير بعض هذه المعايير على بعضها الآخر. فأولئك المستعدون للدفاع عن نوع من التصور لعدالة تفاضلية استناداً أساساً إلى حدود قومية - وطنية سيتعين عليهم مد استقصائهم نحو تلك الأنماط من الأنماط العقلانية أو الضبطية الحاكمة التي تطبع التفاعلات بين الأفراد، الجماعات، والمؤسسات المتعالية على هذه الحدود أو التخوم. وبعبارة مغايرة قليلاً، قد يكون منظرو السياسة راغبين في تعليل القانون داخل حدود أية رابطة سياسية محددة من منطلق المعايير والضوابط الأخلاقية للعدالة. غير أن ذلك لا يعني أنه ليس هناك خارج حدود الروابط السياسية أي قانون - أية فعالية أو ذهنية خاضعة لحكم المعايير والمبادئ. هذه الحقيقة البسيطة كانت معروفة لدى روسو ومعاصريه. ومن المحتمل أن يتم الاعتراف بها، بالمثل، من قبل منظري هذه الأيام. إلا أن الفرق بين الزمنين، بين الماضي والحاضر، هو أن مؤلفي القرن الثامن عشر كانوا أقل عزوفاً عن

تحديد المعايير الناظمة، مثلاً، جملة العلاقات بين الدول، أو، بالمناسبة، المبادلات الاقتصادية، بوصفها جزءاً من نظريتها السياسية المعيارية. والأهم من ذلك، كانوا مستعدين ليطرحوا خطابات ذات علاقة بتقاطعات وعلاقات سببية بين هذه التفاعلات الإنسانية في مجالات مختلفة، بما فيها معايير ناظمة لها، بأساليب تميل تيارات سائدة في الأدبيات المعاصرة إلى تجنبها.

وهكذا فإن داعية مرموقاً من مؤيدي العدالة التفاضلية مثل توماس ناغل يختتم تحليله للشؤون الراهنة معلناً ما يلي :

لا بد للطريق بين الفوضى والعدالة من أن تمر عبر الظلم. كثيراً ما يبقى غامضاً ما إذا كانت الفوضى الدولية، بالنسبة إلى مشكلة معينة، مفضلة على الظلم الدولي. غير أننا إذا سلَّمنا بالتصور السياسي، فإن المدى الكوكبي للعدالة لن يتسع إلا عبر تطورات تؤدي في البداية إلى زيادة الظلم في العالم عبر استحداث مؤسسات فعالة ولكنها غير شرعية تنطبق عليها معايير العدالة، معايير قد نرجو أن تتعرض للتغيير أخيراً. لعله أحد أمثلة مكر التاريخ(٦).

هذا الخطاب، رغم جرأته البادية ربما، خطابٌ مربك. **أولاً**، تحليلياً، بما أن العدالة، من أي منطلق سياسي، هي من حيث الجوهر فضيلة روابط سياسية، وبما أن الشركاء في العضوية ليسوا «ملزمين» بأي شيء تجاه من هم خارج دائرة العضوية، فإن قضايا العدالة والظلم السياسيين لا تطفو على السطح في الميدان الدولي. وقول «لا بد للطريق بين الفوضى والعدالة من أن تمر عبر الظلم» هو كلام إما بلا معنى أو زائف. فما إن يتم تخدير الدعوة إلى العدالة، حتى تتوقف إمكانية إطلاق الخطابات باسمها. ولكن، **ثانياً**، من الممكن القول إن مكانة هذه المزاعم، تبقى، رغم رخاوتها تحليلياً، تركيبية، أي أن على أي تصور مطلع تاريخياً أن يقر بأن إقامة الروابط السياسية، مهما كانت مستوياتها، تنطوي على أعمال عنف، على فظاعات، وعلى أنماط أخرى من سوء السلوك. ولكن هاكم اللب: منظورة بهذه الطريقة، يمكن لهذه

البيانات أن تُقرأ بوصفها دائبة دونما قصد على التأسيس لـــ، إن لم يكن على التوصية المباشرة بـــ، نوع من التصور الراديكالي للعدالة السياسية. وإذا كان صحيحاً أن العدالة شرط أولي تركيبي، كما يرى اليعاقبة، فما المانع من أخذ جرعة صحية منها باسم مستقبل أفضل للبشرية؟

يجادل ناغل أن لتصور العدالة السياسي شجرة نسب طويلة وجديرة بالاحترام، شجرة نسب حملها مؤلفون ذوو مشارب وقناعات أخلاقية وسياسية مختلفة مثل هوبز وكَنْت. هي أيضاً شجرة تعكس، برأيه - برأي ناغل - القناعات الأخلاقية لدى «أكثرية الناس في أمم العالم الموسرة إلى درجة أنها، واقعياً، بصرف النظر عما إذا كان التصور السياسي «صواباً أو خطأً» ستضطلع بدور ذي شأن في تحديد ما يجري وحسمه»(٧). بمعنى أن التصور السياسي هو في المقام الأول انعكاس لعواطف جماعة معينة من الناس، ظروفهم عالية الخصوصية. نظراً لكونهم أهل ثراء وأصحاب قوة سيكونون دون أدنى شك أصحاب كلمة في تحديد ظروف المستقبل على الصعيدين القومي- الوطني والدولي. إلا أن مشكلة العدالة، مفهومة على هذا النحو، ليست قضية معطوفة على فروق تحليلية ذات علاقة بما هو عادل وما هو ظالم، بمقدار ما هي مسألة السبب الكامن وراء ظهور الموسرين والأقوياء ميالين إلى تبني التصور السياسي مفضّلينه على البديل منه. من شأن أي حل للمسألة أن يكون بالضرورة تاريخياً في توجهه. غير أن التاريخ المطروح من شأنه أن يكون تاريخ العواطف الإنسانية، حاذياً، تقريباً، حذو توصية روسو الأولى الداعية إلى معاينة «البشر كما هم». باقي هذا الفصل سيكون متركزاً على هذه القضية.

١١/٢/٢- البشر كما هم - تراث رولز (II)

كان بإمكاننا أن نبدأ بطرح سؤال، «ما تصور رولز للطبيعة الإنسانية؟» بدلاً من، «ما تصوره للقانون؟» كثيرةٌ هي الأشياء التي كُتبتْ عن هذا الأمر. منتقدوه اقترحوا نوعين من القراءات. **الأول**، بريادة مايكل ساندل، يصور رولز عارضاً علينا «ذاتاً متحررة من الأعباء»؛ تركيبية ذات مبرأة من

أي مساس بالظروف التاريخية (الثقافية والمادية) الملموسة[٨]. **الثاني**، بريادة أونورا أونيل، يتهم رولز بتركيب «ذات مثالية»[٩]. من المثير أن نقد ساندل المشاعوي يلتحم مع نقد كَنْتيين مثل أونيل. كلاهما يتهم رولز بتقديم تصور غير واقعي للبشر. يمكننا أن نقول إن تصوره للبشر هو تصور لا يتبع قول روسو المأثور – تحديداً وجوب رؤية الناس كما هم. ومن ذلك المنطلق يشكك الطرفان بمجمل تصور رولز للعدالة ولاسيما تصوره للحقوق.

تكمن المفارقة الباعثة على السخرية في أن من الممكن القول إن نظريته، لا سيما آراءه حول المسائل الدولية تشبه الآراء التي يعبر عنها صانعو القرار الأمريكيون، في حين أن أونيل وساندل يتهمان رولز باللاواقعية في مجال واحد، أي في تصويره ما هو صحيح عن البشر كما هم. يلاحظ رايموند غيوس أن أدوات المحاكمة وأنماطها المفهومية المعبَّر عنها في **قانون الشعوب** تكشف عن تشابه استثنائي مع سياسة الولايات المتحدة الأمريكية، في حين أن «كتابات رولز اللاحقة تبتعد عن النَّفَر – نَفَر لاند لأنموذجه الأبكر مع ما فيه من تمجيد لجهل العناصر الفاعلة في الوضع الأصلي». يصح هذا استثنائياً بالنسبة إلى توصيف رولز لـــ «الدول المارقة»:

> ***من الواضح أن «الدولة المارقة» هي المعادل النظري لمفهوم بات أحد أحجار زاوية سياسة الولايات المتحدة إبان السنوات العشرين الماضية، وقد ظهرت في عدد من الأزياء بدءاً بإعلان ريغان أن الاتحاد السوفييتي «إمبراطورية شر» وصولاً إلى الاستخدام التأكيدي لتعبير «دولة مارقة» بالذات من قبل الإدارة البوشية الراهنة***[١٠].

ليست هذه تفسيرات متنافرة بالضرورة لرولز. من الممكن، في الحقيقة، أن يكون مفيداً أن نرى نماذج معينة من المواقف الواقعية (أو أي مواقف أخرى) ذات العلاقة بمواقفنا تجاه الآخرين مستندة إلى نوع من «الوهم» – أو الانحياز الإيديولوجي – فيما يخص ما نكونه. إذا كانت خطوط الانتقاد هذه صحيحة فإن من الممكن، إذاً، القول إن اهتمامات رولز الداخلية المبكرة مستندة إلى «إضفاء

الصفة المثالية» الأمر الذي يؤثر سلباً في آرائه اللاحقة: تحولت نظريته غير المتجاوبة مع أي بشري واقعي إلى تبني أحد ألوان الواقعية في الميدان الدولي. وبقدر أكبر من التحديد، يبقى كتاب رولز: **قانون الشعوب** تعبيراً عما يمكن لعدد كبير من الأمريكيين، بمن فيهم كثرة من الباحثين الأكاديميين أن يعدوه «يوتوبيا واقعية» [مدينة فاضلة واقعية] تتولى، حسب تعبير رولز «توسيع ما يظن عادة حدود الإمكانية السياسية العملية، وصولاً، عبر ذلك، إلى مصالحتنا مع شرطنا أو وضعنا السياسي والاجتماعي»[١١].

بعض المحاولات الأممية (الكوزموبوليتية) التي حاولت تصويب المقاربة الرولزية ركزت في المقام الأول على ما يبدو واقعاً عن العالم المعاصر، تحديداً، واقع أن البشر هذه الأيام يشاركون في «مخططات تعاونية» على مستوى عابر للحدود القومية- الوطنية أو حتى كوكبي يشمل كوكب الأرض[١٢]. ولذا فإن هذه المحاولات تجادل أن مدى العدالة، حتى لو فهمناها أساساً من منطلق التصور السياسي، ينبغي أن يكون كوكبياً. وما قد تم تركه دونما تحدٍ إلى حد كبير في إطار هذه الكتابات هو تصور رولز للطبيعة الإنسانية، الذي يتمثل ثمنه بكون توصياته ميالة إلى أن تكون غائية أو أداتية نوعاً. يقول المنطق إن مؤسسة موازية متولية إدارة المبادئ أو القوانين التوزيعية يجب إنشاؤها مقابل كل وأي مشروع تعاوني يزعم أنه معترف به. من المؤكد أن دعاة هذا الرأي يقومون بالكشف عن جانب ذي شأن من جوانب الحياة الحديثة - حقيقة أن تبادل التبعية أو الاعتماد بين الدول مختلف اليوم نوعياً على صعيدي الكثافة والتعقيد عن صيغ التبعية أو الاعتماد في الماضي. من الواضح أن هذه حقيقة استثنائيةُ الأهمية. غير أن الحلول للمشكلات الناجمة عن تأثير مثل هذا التغيير السريع في إحساس البشر بأنفسهم تميل إلى أن تكون مفرطة التخطيطية والاختزال ما لم يتم أخذ هذا التأثير بالقدر الكافي من الحسبان.

ناغل ومدافعون آخرون عن اعتماد تصور قوي للعدالة التفاضلية يتحدون الأممية الرولزية من منطلق أن الوجود المجرد لمخططات تعاونية

ليس شرطاً كافياً لتوافر روابط سياسية. فالتعاون وحده لا يستطيع أن يتمخض عن أية التزامات ترابطية. غير أن مدى ارتباط هذه الالتزامات (الحقوق، الواجبات، وما إليهما) الترابطية المزعومة بأية علاقة مع الأخلاق ولاسيما ذلك النوع من الأخلاق الذي يبدو متمتعاً بتثمينهم، يبقى سؤالاً معلقاً.

لا شك أن الآراء المؤيدة لأي نوع من أنواع العدالة التفاضلية هي انعكاسات لعواطف واسعة الانتشار بين الناس. غير أنها تبدو عاكسة لعواطف مستندة إلى «الحظ الأخلاقي»(١٣). فناغل ودعاة آخرون مؤيدون للعدالة التفاضلية ممن دأبوا على تصويب أخطاء «الحظ السيّئ، على المستوى المحلي»(١٤) يسوقون جملة من الحجج المحذلقة المتطورة ضد مد النوعية ذاتها من المسؤوليات إلى ما وراء الحدود القومية - الوطنية. يزعم خطاب تلك الحجج أن مسؤوليات المرء الأخلاقية متوقفة على الظروف الطارئة لانتسابه إلى رابطة سياسية معينة أو على مدى انخراط المرء صدفة في مشروعات تعاونية متنوعة الأصناف. وخطُّ التفكير هذا تعرض للانتقاد من منطلق أن من غير الممكن تسويغ التزاماتنا على أساس وقائع عشوائية عارضة أو طارئة (مكان الولادة، الحدود القومية- الوطنية، الطبقة، العنصر، الجنس، إلخ..) بمقدار ما تكون هذه الالتزامات ذات طابع أخلاقي. بعيداً عن تكرار خط التفكير هذا، يبدو أن حجة أقوى - أكثر توجهاً سياسياً - ضد التصور التفاضلي للعدالة من شأنها أن تتخذ الصيغة التالية: مع أن من الصحيح أن الناس ليسوا متحكمين بظروف ولادتهم، فإن الطرق المعتمدة لفهم هذه الظروف، لاسيما الطرق المتبعة لتفسير أهمية هذه الظروف الأخلاقية والسياسية في إطار كل من عمليات الفهم، أو إضفاء صفة المفهوم على الأمور، رغم أنها ليست مسألة خيار فردي كلياً، تبقى على أي حال منبعاً محتملاً للتنافس والصراع السياسي.

على نحو طبيعي تماماً، من شأن الناس أن يتطلعوا إلى المحافظة على ما يعدونها ملامح حظوظهم السعيدة أو الجيدة، إلا أن التحدي بالنسبة لأية نظرية سياسية جدية هو الإتيان على ذكر مأزق أولئك الذين يعيشون جوانب

غير سعيدة من الحظ، بما في ذلك القناعات الأخلاقية. بالنسبة إلى هؤلاء الناس، حتى أكثر مما هو بالنسبة إلى أمير ماكيافيلي، يبقى سؤال: «ما مدى إمكانية إغواء إلهة الحظ؟» استثنائي الأهمية. مع أننا غير متمتعين بالسيطرة على ظروف ولادتنا، فإن جملة الفوائد والأضرار، الإيجابيات والسلبيات، التي تضفيها تلك الظروف علينا تظل ذات أصول عشوائية أقل من تلك التي يتمنى دعاة العدالة التفاضلية إقرارها أو تسويغها. من شأن إغفال الجذور التاريخية للامتيازات، بما فيها التاريخ الفكري لتبريراتها، أن يجعل هذه النظريات قاحلة، جدباء، لحظة مبادرة الحظ إلى إدارة خده الأقل ترحيباً.

غير أن هناك ما هو أكثر من مجرد تعقب جذور الحالة الراهنة للأمور أو كشف أصول المعايير الناظمة لشؤون داخل المجتمعات وبينها بنصيب غير متكافئ من الحظ في تبرير «الحظ الأخلاقي». فمسألة كيفية التوصل إلى لغة مشتركة مع الحظ والعمل على استيعابه في جعبة اعتباراتنا الأخلاقية والسياسية هي أحد العناصر المكوّنة الأكثر تحدياً لتشييد صرح أية نظرية معيارية. إنها حقيقة استثنائية البداهة، حقيقة أننا لسنا متوفرين بعدُ على نظرية عواطف أخلاقية مؤهلة تأهيلاً سليماً لمقاربة هذه المشكلة. ولامتلاك القدرة على بيان التوجه الذي يتعين على مثل هذه النظرية أن تسير فيه على نحو أكثر وضوحاً، لا بد من المبادرة إلى معاينة روايات معاصرة أخرى لقصة الطبيعة الإنسانية.

١١/٢/٣- الناس كما هم - تراث هابرماس

ظلت مؤلفات يورغن هابرماس هائلة النفوذ على صعيد النظرية السياسية والعلاقات الدولية المعيارية. وأحد أساليب فهم جاذبية **نظرية الفعل التواصلي** لهابرماس هذا معطوف على ما هي، من **النظرة الأولى**، مقاربة أقل ضيق أفق، أو أكثر كونية خلاصية بقوة وزخم[١٥]. ليس هذا مكان معاينة رواية هابرماس لقصته بالتفصيل. غير أن بضعة تعليقات على مقاربته مطلوبة، لامتلاك القدرة على توصيف تصور هابرماس للبشر.

يقوم هابرماس بتطوير موقفه النظري والدفاع عنه على مستويين اثنين: تحليلي وتاريخي. وفي روايته للقصة يتكامل المستويان ويتبادلان التعزيز. من وجهة نظر مقاربته شبه الهيغلية، ينطوي أي خلل في أحد هذين البُعدين على عاقبة تقويض الإنجازات في البعد الآخر، بله في مجمل مشروعه الشامل من الألف إلى الياء. كل من هذين البعدين يتكشف عن صعوبات كبرى. تحليلياً تقوم نظرية الفعل التواصلي عنده على أساس نظرة أن (أ) معنى الكلام مشروط بالتوافق البيني الذاتي فيما بين المشاركين. و «البيني الذاتي» بالنسبة إلى هابرماس:

> ***... يفترض أن (س) ينجح في أداء فعل كلامي إذا توصل إلى تفاهم مع المخاطب حول شيء ما في العالم ... فإنجاز التوافق المتبادل بشأن مسألة (قابلة لأن تكون سجالية)، لا عملية إيصال الأفكار، هو الذي يمثل هنا أنموذجاً للتواصل***[١٦].

لابد لمثل هذا الزعم من أن يصدمَنا بوصفه زَعماً لا مبرر له، بكل بساطة، يتطلب موافقتي على مضمون تعليق صادر عن المحاورة - تصريحها بأني أبله، مثلاً - شرطاً لاحتمال فهمي لتعليقها المهين. والمشكلة في مثل هذا التسويغ للمعنى، كما للتواصل استطراداً، هي أنها تضع العربة أمام الحصان[١٧]. علينا، إذاً، على النقيض من هابرماس، أن نكون سلفاً فاهمين لما تم إيصاله إلينا، كي نوافق أو لا نوافق على أي شيء[١٨]. فالبحث عن التوافق والإجماع يستند إلى الافتراض المسبق لإمكانية حصول فهم حقيقي للأمور المطروحة على المناقشة بدلاً **من العكس**. وإلا، إما أننا نظن أن التوافق عبارة جوفاء، أو أن التوافق (وهذا مهم) يُفهم على نحو أفضل حين يتم بلوغه بوسيلة أخرى. حول هذه الملاحظة الأخيرة، نستطيع أن نقول إن تاريخ بلوغ الإجماع - والموافقة على نحو أعم - يوحي بأن التوافق ليس بالضرورة الحصيلة النهائية لأي مشروع معرفي (خالص) (تواصلي أو عقلاني محض). قد لا يكون هذا استنتاجاً باعثاً على الفرح. إلا أنني أعتقد أن

من شأن أية شجرة نسب لمعاييرنا (الأخلاقية منها والسياسية) أن توحي، بمقدار ما يكشف الوعي التاريخي، بصورة شديدة الإرباك: صورة معايير بوصفها حصائل للقهر، للاستغلال، للتزوير، لبُنى السلطة الهيمنية، للشخصية الدكتاتورية المتسلطة، للامتثال، ولـــ....

ولكن، حتى إذا كان ثمة طريقة توفر إمكانية الدفاع عن البيان المذكور، فإن ما يبدو هو أن نظرية الفعل التواصلي تقطع الطريق على إمكانية حصول فهم حقيقي لأية خلفية تاريخية ملموسة. وهذا الأمر هو كذلك، لأنه، وفقاً للنظرية (ب) كل وأي فعل تواصلي موجود قاصر عن توفير شروط «وضع الكلام المثالي»، بيئة تواصلية متنافرة مع الواقع متحررة من أية صيغة من صيغ القسر والإجبار. ونتيجة لذلك، يتعين على المرء أن يتساءل عن مدى إمكانية الجمع الودي بين الموقفين المعبَّر عنهما في (أ) و (ب) بمعنى أن المرء لا يستطيع أن يكتفي بالتساؤل عما إذا كان الحديث عن إجماع متحقق في (أ) ينطوي على أي معنى، إذا كان (ب) صحيحاً.

ثمة، على أي حال، طريقة أخرى لفهم نظرية هابرماس. باستطاعتنا طرح السؤال التالي، بصرف النظر عما إذا كنا نجد نظريته عن اللغة مقنِعة: ما هو تصور هابرماس للبشر؟ كماجرى التلميح من قبل، تلتزم نظرية الفعل التواصلي بنوع من التصور البيني الذاتي للطبيعة الإنسانية. إلا أن البينية الذاتية المعتمدة هذه ليست رؤية البشر كائنات اجتماعية إحساسها بذاتها متوقف على علاقاتها بآخرين وحسب، بل التصور الأكثر طموحاً الذي يجب فهم البينية الذاتية وفقها كلياً من منطلق التواصل، بالأحرى. وتبرير هذا الزعم الأخير مستند إلى نوع من السردية التاريخية التأملية التي انقلبت اللغة وفقاً لها إلى ما ليس أكثر من ممارسة إنسانية مشتركة كونياً.

يؤكد هابرماس أن أعضاء المجتمعات كانوا، في الماضي، ينخرطون في سلسلة متنوعة من الممارسات المشتركة. هذا الوضع تعرض للسحق جراء عملية التحديث (أو مشروع التنوير، كما يُعَنْوِنهُ عادةً). فالتأثير المتراكم لتحرر

العالم المزعوم من الأوهام كان هو عينُه الدمارَ والخرابَ لجميع الممارسات المشتركة؛ ما أدى إلى إحالة جميع هذه الممارسات، باستثناء اللغة، إلى غياهب النسيان. أبقانا التطور التاريخي للعالم مع اللغة (الشؤون اللغوية؛ التواصل) **وحدها** خلاصة موروثة عن سائر أنماط الوجود والكينونة والجَتْمَعَة.

وفقاً لمقاربة تأملية خصبة الخيال كهذه، ظل البشر على الدوام مخلوقات تواصلية. إلا أنهم لم يكونوا كاملي الوعي للأمر. لحسن الحظ، نجح التنوير في الإجهاز على أنماط الفهم والجتمعة غير المتنورة، عملية ما لبثت أن أماطت اللثام عن حقيقة أن التواصل (اللغة؛ فعل التواصل) هو نمط وجودنا المركزي أو المحوري، طبيعتنا التواصلية الحقيقية. غير أن التنوير يبقى، بزعم هابرماس، مشروعاً غير مكتمل. ما نحن مدعوون إلى فعله، بعد فهمنا لمركزية التواصل، هو إضفاء صفة الكمال على أنماط تواصلنا؛ عملية وثيقة الارتباط، كما يدعي، بإضفاء صفة الكمال على التصميم المؤسسي لمجتمعاتنا (بما فيها القانون). لا شك أن هذه مهمة جديرة بالإعجاب والثناء. غير أن ما يغلِّفه الشك هو ما إذا كان تاريخ تأملي قائم على المزاودة كهذا، مع الأداة النظرية التي يستخدمها، والمزاعم التي ينطوي عليها، مؤهلاً للصمود أمام التمحيص الصارم.

على نحو خاص، يتعين على المرء أن يتساءل عما إذا كانت الممارسة هي الوصف الأمثل للغة. فالكتابات الفلسفية حول المعنى الصحيح لكلمة «ممارسة» معقدة وغير حاسمة بأي شكل(١٩). غير أنه يكفي لأغراضنا، على ما يبدو، أن يقال إنه ليس واضحاً ما إذا كنا قادرين على التمييز الواضح بين الممارسة واللغة وعلى الحديث عن ممارسة القانون، مثلاً، نظراً لأن جُل، إن لم يكن كل، الممارسات الإنسانية مشتملة على مكوِّنات لغوية(٢٠). بعبارة أخرى، أيُّ وصف للطرق التي اعتمدها الناس في ممارسة القانون ملزم بالانطواء على عمليات وصف لشؤون لغوية. حاولْ إسقاط عمليات الوصف هذه فيغدو من غير الواضح ما إذا كان قد بقي لك أيُّ شيء تصفه. وإذا فكرنا

بممارسات أخرى، مثل هندسة العمارة، الرسم، أو حتى العزف على البيانو، فإننا نصل، عملياً، إلى النتيجة نفسها، أي أن المحاولة الرامية إلى التمييز بين الممارسة واللغة وممارسات إنسانية أخرى محكومة بالإخفاق. وما ليس أقل أهمية هو واقع أن من شأن بيان أي شيء بمحتوى ما حول ممارسة اللغة المزعومة بحد ذاتها، دون الإشارة إلى ممارسات أخرى أن يكون مستحيلاً إلى حد كبير. لذا فإن مصطلح الممارسات، حتى إذا كان مفيداً في مجالات أخرى، غير مفيد بوضوح، بل وخاطئ كلياً برأيي، في أية محاولة لفهم الشؤون اللغوية. غير أن من الصعب رؤية ما يتبقى من تاريخ هابرماس التأملي القائم على المزاودة، بعد إخفاقنا في التمييز بين ممارسة اللغة والممارسات الإنسانية الأخرى.

وماذا عن موقف النظرية من البشر بوصفهم كيانات تاريخية؟ نظراً لما سبق من نقاش ليست نظرية الفعل التواصلي محاولة لتنبيهنا إلى الحاجة إلى تواصل يتصف بالكمال وحسب، بل هي، وعلى نحو أكثر حسماً، رواية ترى جميع أفعال التواصل الموجودة بوصفها، من حيث المبدأ، أمثلةَ سوءِ تواصل - كلٌ منها إن هو إلا، إذا جاز القول، أنموذج **ساقط** لفعل تواصلي. والأمر هو هكذا لأن وضع الكلام المثالي ليس واقعاً مضاداً بالمعنى المألوف للعبارة. هو ينتمي من حيث المبدأ، إلى عالم بقي خارج التاريخ - عالم بعيد عن متناول أي وضع تاريخي ملموس. ضمناً، لا بد لسائر أمثلة التواصل التاريخي من أن تكون، بمعنى أو آخر، مشوهة. والآن، إذا سلَّمنا بوجهة النظر التي تقول إن البشر، من حيث المبدأ، مخلوقات تواصلية، وهذا يعني، عملياً، أن البشر هم «دائماً وأبداً» (ماضياً، حاضراً، ومستقبلاً) مخلوقات ساقطة. بعبارة أخرى يزوِّدنا هابرماس بطبعة علمانية لقصة مسيحية أنموذجياً منطوية في عمق أعماقها على نظرة البشر بوصفهم ساقطين. تنتسب نظريته إلى ما يُطلِق عليه نيتشه اسم «روح الزُّهد» الروح التي ترفض قبول البشر كما هم؛ أو الروح التي تضع الخلاص خارج ملكوت الاحتمالات

التاريخية[٢١]. وسواء أقبلنا بموقف نيتشه السلبي إزاء هذه النماذج من النظريات أم لم نفعل، فإن شيئاً واحداً يبدو واضحاً بجلاء. مقاربة هابرماس أكثر ضيقَ أفقٍ، أقل كونية خلاصية شاملة مما تبدو بداية.

محقٌ هابرماس تماماً في تأكيد الحاجة إلى التغلب على جملة أنماط فهم الطبيعة البشرية الأنانوية، الذاتوية. إلا أن عملية الانتقال من التصور الذاتوي إلى التصور البيني الذاتي لطبيعة الإنسان يتعين عليها أخذ الشكل الذي يقترحه. ما من أحد مستعد لنكران مركزية اللغة في الشؤون الإنسانية. غير أن ذلك لا يستتبع، كما من شأن الواقعي في الروح أن يجيز، أن أفضل أشكال الفهم لأنماط اجتماعيتنا لا تكون إلا من منطلق التواصل والحوار[٢٢].

ربما كان تصور روسو للبشر ضيّق أفقٍ شبيهاً تماماً بتصور هابرماس. فمثل هابرماس كان روسو يرى أننا خطأة، ساقطون من هذا النوع أو ذاك. ومع ذلك فإن التناقض بين المؤلِّفين بالغ الضخامة لأن الانتقال من فهم أنانوي إلى فهم لاأنانوي لطبيعة الإنسان، بما فيها طبيعة العقلانية الإنسانية لا يتم، بالنسبة إلى روسو، إلا مقابل ثمن. فبنظره تكف إنجازاته بعد أن يتم فهم العقل من منطلقات اجتماعية، عن أن تكون موثوقة كلياً (أو بالمطلق). أسباب ذلك معقدة، ولكنها معطوفة، من حيث الجوهر، على الجسر الذي يقيمه روسو بين العقل مع الأهواء الإنسانية من جهة والعقل مع الاحترام الاجتماعي من جهة ثانية. أما اللوحة السايكولوجية التي تنشأ من هذه النقاشات فهي لوحة كائنات بشرية بوصفها مخلوقات متميزة بالحب الكامل (لامور بروبر *l'amour propre*) – مخلوقات ذاتية التمركز إحساسها بذاتها معتمد على الاحترام الذي تفرضه على الآخرين. في حين أن العقل، بما فيه اللغة التي هي أداته، لا تستطيع الارتقاء إلى ما هو فوق هذه النزعات السايكولوجية ذاتية التمركز، بما يبقيه، بالأحرى، أداة في تشكيلها، إضافة إلى مضاعفتها ومأسستها. وكما تم التعبير بقدر كبير من الحيوية في **خطاب في أصل التفاوت بين البشر وأسسه**[٢٣]، فإن العقل يستثير الخيال، مطلقاً دونه

أهواء متعذرة التصور، أهواء متعذرة الإشباع بأكثريتها. وبوصفها إحدى آليات التعويض عن عجزها عن إشباع أهوائها المتزايدة باطراد، تغدو مكانة الناس الاجتماعية المبدأ الوحيد الذي يمكن توظيفه لبلوغ إحساسهم بالذات. الشؤون اللغوية تضطلع بدور حاسم في استحداث المكانة المحصلة من منطلقات إما أخلاقية، ثقافية، أو مادية. في الحقيقة من شأن تصور انبثاق أكثرية جوانب التفاوت الاجتماعي، ولاسيما مأسسة الملكية الخاصة أن يكون مستحيلاً دون مساهمة العقل. وهكذا فإن روسو يشتبه في أن يكون الاعتراف الذي يعتنقه الناس تراتبياً – هرمياً متعذر التصويب، في حين يصر هابرماس على تأكيد أهمية الحوار القومي – الوطني على صعيد عملية زيادة الاحترام المتبادل أو الاعتراف البيني الذاتي، ذلك هو السبب الكامن، برأي روسو، وراء عجز العقل عن مساعدتنا في بلوغ أهداف عادلة أخلاقياً ومشروعة سياسياً ما لم تتوفر ظروف اجتماعية شديدة الخصوصية. ونظراً إلى جملة التطورات التاريخية في زمانه، كان روسو يعتقد بأن الظروف المطلوبة لبلوغ العدالة والمشروعية في الملكوت الداخلي– المحلي كفّت عن أن تكون موجودة. ولكن ما وازى ذلك من حيث الأهمية بالنسبة إليه تمثّلَ بتأكيد عبثية التفكير بإمكانية استعادة العدالة والمشروعية مفهومتين بهذه الصورة على الصعيد الدولي.

بوصفه واقعياً بالروح، فرض علينا روسو أن نفهم المأزق الإنساني على أنه رمز يشير إلى التبعية المتبادلة بين الناس. بهذا المعنى كان الرجل نفسُه مَنْ يمكننا الآن أن نعدَّه أحد دعاة البينية الذاتية. غير أنه كان يرى أن من شأن عمليات إعادة البناء العقلانية شرط تطبيقها تطبيقاً صحيحاً – سواء أفُهمت من منطلق حالة الطبيعة، أم من منطلق هذه الأيام، الوضع الأصلي أو وضع الكلام المثالي – أن تساعدنا على عقد المقارنة بين أوضاعنا السايكولوجية، المادية، والمؤسسية المشيدة تاريخياً وأي من ألوان إضفاء الصفة المثالية الخيالية عليها. وهكذا فإن تصويراً صارماً لحالة الطبيعة من شأنه، مثلاً، أن يساعدنا على إدراك مدى ضآلة ما يمكن تفسيره حول العالم

الاجتماعي عبر تحميل الناس بنية تحريكية، تحريضية أولية معطوفة على نوع من الاكتفاء الذاتي المتذرر على النمط الروبنسون كروزوي: سيجعلنا ندرك وجود هوة غير قابلة للجسر، أو نوع من القطيعة المعرفية (الأبستيمولوجية)، بين التاريخ المتخيل مع المخلوقات ذوات التركيب الذاتي القائم على حب الذات (آمور دوسوا *amour de'soi*) من ناحية، ودراسة تاريخ البشر الفعلي بوصفه تفاعلاً بين العقل، الشغف، والظرف من الناحية المقابلة. من الواضح، بالنسبة إليه، أن أية محاولة لفهم السياسة كما لاستشراف إصلاحات مؤسسية يجب تصورها من منطلق الحد الثاني من المعادلة.

مثلهما مثل كَنْت وهيغل قبلهما، يحاول رولز وهابرماس إدارة الطاولة بما يرجح كفة العقل البارد، المنزّه، الهادئ. إلا أن التحديات التي يسوقها روسو وعدد كبير من معاصريه لا تخبو بسهولة، كما ستُناقَش لاحقاً في هذا الفصل.

٣/١١- النزعة السياقية في النظرية السياسية

سرديتان متنافستان لكل من رولز وهابرماس تركزان بالدرجة الأولى على تطوير مقاربتين متحليتين بقدر أكبر من الحساسية التاريخية لدراسة الأفكار الأخلاقية والسياسية. وفيما يلي، سأركز على بديل واحد من هذا القبيل، بديل يُعطى تسمية نزعة سياقية عنواناً عريضاً، أي الرأي القائل بأنَّ لِجُمْلَةِ المفاهيم والآراء الأخلاقية والسياسية بُعداً تاريخياً متعذر الاختزال. من المهم، على أي حال، أن يتم، بداية، تأكيدُ أن دعاةً لهذه الطريقة في التفكير بالسياسة لا يؤسسون لعقيدة واحدة. سأركز، بالتحديد، على أعمال كل من ألاسْدير ماكنتاير، تشارلز تيلور، وريتشارد رورتي. غير أن علينا، كي نفهم مواقف هؤلاء، أن نُحْدِث تغييراً طفيفاً في مسار النقاش.

إذا أراد المرء أن يفهم المقاربة السياقية، ويتعرف على صيغها المختلفة، فإن عليه أن يتعقب جذورها. ومع أن السياقيين خصومٌ لنمطَيْ التفكير الرولزي والهابرماسي من نواح أخرى، فإنهم يتقاسمون معهما، كليهما، نوعاً من العداء

تجاه «النزعة الوضعية». وعلى هذا الصعيد، يكون الفهم الأفضل للنظرية السياسية المعاصرة متمثلاً برؤيتها حواراً يخص الرد المناسب على (ما يمكن وصفه بقدر أكبر من الدقة بـــ) «الروح الموضوعية» وتأثيراتها المميتة[٢٤].

يمكن صوغ الأمر بقدر أكبر من الملموسية عبر النظر إليه حواراً حول رد الفعل المناسب على «**النزعة التحريضية**». عموماً «التحريضية هي عقيدة أن جميع الأحكام التقويمية، وبقدر أكبر من التحديد جميع الأحكام الأخلاقية، ليست إلا تعبيرات عن التفضيل، تعبيرات عن الموقف أو الشعور، بمقدار ما هي أخلاقية أو تقويمية الطابع»[٢٥]. إيجازاً، لن أكرر ردَّي رولز وهابرماس، بل سأرجّح الإضاءة على خطين سياقيين رئيسيين للخطاب. ثمة مقابلهما تصوران للبشر.

١١/٣/١- التحريضية بأحرف كبيرة

في كتابه **بعد الفضيلة** يقوم ماكنتاير بوصف المجتمعات الحديثة بأنها محكومة بثقافة تحريضية. هو يجادل أن كلاً من النفعية والكنتية مستندتان إلى تصور ذات (متعالية أو اسمية) بريئة من أي تاريخ، ذات يعنونها بعبارة «ذات تحريضية». ولأن هذه الذات ليست إلا خيالاً، فإن السرديتين، كلتيهما، هشتان أمام نقد الأخلاق النيتشوي – الأخلاق تعبيراً عن إرادة القوة متنكرة. يمكننا أن نقول إن التحريضية نابعة من التقدم الطبيعي لمنطق مستند إلى مثل هذا البناء للذات. بعد تحررها من «قيود» أي ارتباط بالمجتمع (أو الطبيعة)، لا يبقى للذات التحريضية شيء تلوذ به سوى تفضيلاتها. يمكن التعبير عن الأمر بطريقة مختلفة قليلاً: التحريضية تعبير عن ثقافة فقدان الذاكرة الحديثة – ثقافة خداع الذات – المنكرة أنها ثقافة، أو، كما يقول ماكنتاير، تنكر أنها تقليد شديد الخصوصية. تتم رؤيتها، بدلاً من ذلك، خاضعة لحكم مبادئ مجردة، نافذة كونياً.

من الممكن تصويب هذا النمط المشوه المزعوم لفهم الذات عبر دراسة تاريخنا. فما إن يبدأ أفراد المجتمعات المعاصرة فَهْمَ أنفسهم بوصفهم منتمين

إلى تقليد معين، حتى يتكشف ما يبدو نتيجة حتمية - تحريضية، تحديداً- عن عدم كونه سوى إمكانية واحدة بين أخرى. حسناً، لا في الواقع! ما إن يصبح أعضاء مجتمعنا واعين لتاريخية **الذات**، حتى يكف خيارهم عن أن يكون من صنعهم هم كلياً. فالخيار المتاح للمسيحيين كما يقول ماكنتاير مثيراً أصداء واسعة، هو خيار بين نيتشه وأرسطو. لعل من المفهوم على نحو أفضل أن يقال: خيار بين فيبر وفرويد (بوصفهما تلميذين لنيتشه) من ناحية، والتومائية [نسبة إلى القديس توما الاكويني] (بوصفها طبعة مسيحية لأرسطو).

من الواضح أننا، هنا، بصدد إحدى صيغ «الواقعية الأخلاقية»، صيغة تحاول التغلب على التحريضية عبر تذكير الناس بأنهم منتسبون، شاؤوا ذلك أم أبوا، إلى تقاليد وأعراف معينة - إلى أنماط تفكير وفعل، أنماط قول وفعل، تطورت عبر الزمان والمكان، وما هو أهم، عبر بؤر، يمكن استعادة العقلانية الأخلاقية والسياسية عن طريقها.

هل هذا حل جيد؟ لا أظن ذلك. **أولاً**، مفهوم التقليد إشكالي (في الحدود الدنيا). كيف سنقدم، مثلاً، وصفاً للتقليد الذي ينتسب إليه باروخ/بنديكتوس سبينوزا؟ هل نستطيع من وجهة نظر حياته كلها، أن نتوصل إلى نوع من التمييز الواضح وضوح الشمس بين اليهودية والمسيحية؟ بعد التأمل، لستُ كُلِّيَ الثقة بما يُعد المضمون والحدود للتقليد الذي يفترض انتمائي إليه. **ثانياً**، وليس أقل أهمية، أن النزعة التقليدية التي هي من تلك النوعية تشدد قبضة النزعة التحريضية العاطفية بدلاً من حلحلتها: يمكننا أن نقول إن ماكنتاير يباشر محاربة التحريضية بكل تجسيداتها، غير أنه لا يلبث أن ينتهي بالتورط في إحلال النزعة التحريضية العاطفية لدى التقاليد (أو بينها) محل النزعة التحريضية. لم تعد البيانات التقويمية بيانات عن تفضيلات أفراد - هي بيانات عن تفضيلات جماعات استنسابية ومسايرة أو متملقة. بعبارة أخرى، ليس حل ماكنتاير، إذاً، إلا **نزعة تحريضية أو عاطفية** مكتوبة بأحرف كبيرة.

على الرغم من أنه أكثر رحابة وسخاء في نقده للمجتمعات الحديثة، فإن تشديد تيلور على «الثقافات» يعاني من المشكلة ذاتها تقريباً[٢٧]. لا شك أن المؤلفين، كليهما، ساهما كثيراً في إدراكنا لحصائل أنماط حديثة مزعومة من المحاكمات العملية، لاسيما تلك المستندة إلى الماورائيات (الميتافيزيقيات) الذرّية والمونولوغية (نسبة إلى المونولوغ: مناجاة الذات). لقد ساهما، بوصفهما هذا، كثيراً في فهمنا للبعد التاريخي لأنماط فهمنا لأنفسنا وللعالم. إلا أن تأكيدهما لـــ «الفضائل» أو «الخير» **وحسب** يبقى إفراطاً في ضيق الأفق؛ يظلان ملتزمين، مع هابرماس ورولز، بنوع ضيق وغير مبرَّر من أنواع تصور التوافق أو الإجماع. الاختلاف الوحيد هو أن ماكنتاير وتيلور، خلافاً لمحاولات هابرماس ورولز العقلانية/الكونية - الخلاصية الشاملة، قاما باستحداث «تصور عامّي - بلدي - شعبي للتوافق- الإجماع». غير أنه يبقى تصوراً يكاد لا يأخذ علاقات القوة والظروف المادية بنظر الاعتبار.

١١/٣/٢- عاطفية أو تحريضية النسيان

بدلاً من محاولة حصر تهم العاطفية أو التحريضية محلياً، يستطيع المرء إغفالها كلياً؛ لاسيما إذا لم يكن مسلِّماً بجملة الافتراضات الأولية التي تمّ بناء نظريات النزعة العاطفية على أساسها. يبدو أن المرء يستطيع، إذا جاز القول، أن يتحلى بالنسيان إزاء أية نظرية مشابهة. من الآن وصاعداً ستتم عَنْونة مثل هذه الاستراتيجية بعبارة «استراتيجية النسيان». وهذه هي استراتيجية رورتي[٢٨].

فلسفياً، يتم التعامل مع تعابير مثل «ثقافة»، «تراث«، «تقليد»، أو حتى «إنسانية» من قبل «النزعة العاطفية» بوصفها إما حُزَم «تأويل» اختيارية، أدوات انتقاء ذرائعية، أو/و تمثيلات يتعذر التغلب على طبيعتها المنظورية. لعل المزيَّة الرئيسية لـــ «عاطفي النسيان» التي

يتفوق بها على دعاة «العاطفية مكتوبة بأحرف كبيرة» هي تلك المعطوفة على حقيقة أنه (ها) لا يخلط نوعاً من الالتزام بصيغة ما من صيغ الكاملية الاجتماعية، والدلالية مع نوع من الالتزام بأي من صيغها الملموسة.

مهما يكن، لا يتورط عاطفيٌ نسيانٍ مثل رورتي في مجرد إغفال النزعة العاطفية ببساطة، بل يبادر بمعنى من المعاني، إلى إغنائها بـ **مسحة ساخرة**. ففي حين أن نظرية المعنى المؤكِّدة للنزعة العاطفية غير مقنعة، بنظره (ها)، من الممكن رؤية النزعة العاطفية نفسها صيغة قوية من صيغ فينومينولوجيا المصطلح التقويمي (صيغة من صيغ استخدام المصطلح التقويمي). فبعض الفلاسفة التحليليين دأبوا، في محاولتهم لتفسير «المعنى» من منطلقات منطقية خالصة، على الاستغناء عن أية إشارة إلى حالات سايكولوجية (عواطف، مشاعر، إلخ...). إلا أن الوضعيين، جنباً إلى جنب مع اللامعرفيين، وجدوا هذا البُعد العاطفي لِلُّغة مربكاً، باعثاً على الحيرة. غير أن المرء حين يكف عن الالتزام بإضفاء صفة «الصرامة» على الفلسفة كما كانت مفهومة لدى مدارس الفلسفة التحليلية تلك، فإن العجز عن الاستغناء عن السايكولوجيا يجب ألا يفاجئنا. لعل العكس هو الصحيح؛ من شأن عدم وجود نظائر سايكولوجية أو حمولات عاطفية لبيانات القيمة أن يبدو غريباً بعض الشيء.

مشروع رورتي، ولاسيما إصراره على رؤية الفلسفة نوعاً من الممارسة في إطار «**التثقيف العاطفي**»، يتم فهمه فهماً أنموذجياً بوصفه مسعى لاستيعاب مثل هذه الرؤيا(٢٩). على العموم، تبقى أفضل طرق فهم ألاعيب اللغة الأخلاقية والسياسية بوصفها محاولات متنافسة لكسب قلوب الأشقاء في الإنسانية وعقولهم، بعد التسليم بحقيقة أن لا شيء بدهي على أي من صعيدي الواقع والعقل.

يشكو بيتر مونز من كون مشروع رورتي محاولة لجعل «العالم آمناً للخطابة والبلاغة ولا شيء غيرهما». في مسعى منه لـــ «فرض هيمنة **البلاغة**[٣٠]». وعلى النقيض مما يراه مونز، أعتقد أن هذا - أو من شأنه، أقله، أن يكون - تطوراً جديراً بالترحيب. غير أن العبر المستخلصة منه، بمقدار ما أرى، ليست تلك التي قام رورتي باستخلاصها. إذا كان الخيار المعروض علينا، كما يرى ماكنتاير، خياراً بين نيتشه وأرسطو فإن رورتي هو في الصف النيتشوي بوضوح. إلا أنه محبط تحت وطأة تشعبات تقويمه الخاص لنيتشه تجسيداً أنموذجياً لـــ «الشاعر العظيم»، أي مبدعاً يبتكر مفردات جديدة كلياً تتعرض على أساسها نظرتُنا إلى العالم لتغيير جذري. ربما بوصفه «الشاعر العظيم» الأبرز في الأزمنة الحديثة، نجح نقد نيتشه، تقويمه الجذري للقيم، في هدم أسس الفكر الأخلاقي والسياسي الغربي. وتشعبات مثل ذلك المشروع التدميري بالغة الخطورة، برأي رورتي. لذا فإنه - رورتي - راح يركز على «تأهيل»، «ترويض» أو «تدجين» ما رآها أخطاراً كامنة في توجهات نيتشه الشاعرية. هو يقدم **السخرية** على خلفية نشوة **المأساة** (التراجيديا)، وصولاً إلى الإذعان لما يمكن عدُّه «عقلانية درجة ثانية» أو «مثالية درجة ثانية». وهذا يفسر تحالفه اللاحق مع رولز وهابرماس، غير أنه يفسر، حسب أقوى الاحتمالات، علاقته الرفاقية بروبرت براندوم الذي يشدد على الإجماع بين «مسجلي الإصابات - الأهداف» في «جماعة مثالية»، بوصفها الجماعة الوحيدة القادرة بصدق على استخدام كلمة «نحن»[٣١]. لا شيء كان قادراً على أن يكون أكثر جدارة لتحريم أي نيتشوي من الانزلاق إلى عقد تحالف مع مثل هذه الأنماط من الفلسفات الأخلاقية والسياسية[٣٢].

لا شك أن اهتمام رورتي المتأخر بالأمور الأخلاقية والسياسية كان تطوراً مرحَّباً به. غير أن مقاربته قاصرة، كما يقول ريتشارد بيرنشتاين، عن الارتقاء إلى مستوى امتلاك القدرة على إعادة توجيه اليسار الأمريكي،

ما يعرف باليسار الثقافي، نحو قلب «السياسة الفعلية»[٣٣]. فعلى سبيل المثال، بادر رورتي، بالانطلاق من مقاربته الخاصة - أي بالاستناد إلى فهمه لساحة صراع الأفكار حرباً بين ألوان مختلفة من عمليات إعادة وصف العالم - إلى عودة اليسار للانخراط من جديد في النقاش السياسي الدائر حول المضمون الصحيح للنزعة «الوطنية». ولمثل عملية إعادة الانخراط هذه أهمية استثنائية إذا كان اليسار الأمريكي طامحاً في امتلاك أي قدر ذي شأن من التأثير في السياسة الأمريكية. غير أن إعادة الوصف دون بُعد برنامجي ما ليست، كما يجادل بيرنشتاين، سوى دوّامة، دوران في فراغ. بكل بساطة، عمليةُ الانخراط في «السياسة الفعلية» تتطلب اعترافاً بنوع من الواقع، الأمر الذي بدَّدَ رورتي الجزء الأكبر من طاقته الفكرية على إنكاره.

بأي معنى تكون عاطفية النسيان من النوعية التي يروّج لها رورتي فرصة ضائعة؟ مبادرة رورتي الفلسفية كانت محاولة لتنبيهنا إلى العلاقات الحميمة بين ملكاتنا الطبيعية المزعومة، أي مشاعرنا وعواطفنا من ناحية، وقدراتنا الذهنية- الفكرية، أي قدرتنا على النقاش والمحاكمة من ناحية ثانية؛ محاولة لدفعنا إلى التسليم بأن **إيروس** (إله الحب) و**العقلانية** ليسا وجهين للعملة ذاتها، كما ليس أي منهما بريئاً من نوع من البُعد اللغوي. ومن هذا المنظور، فإن أفكارنا هي أفكار مخلوقات طبيعية ساعية لمواكبة ملكوت طبيعي بالمثل. وفي أجواء ذهنية ترى طلاق العقل من أي حمولة عاطفية دليل تقدم، كانت الدعوة إلى إعادة معاينة العلاقات المعقدة بين العقل والعاطفة ذات قيمة عالية. إلا أننا، إذا أردنا الانخراط في تثقيف الآخرين عاطفياً بما يؤدي إلى جعل قناعاتهم الأخلاقية والسياسية شبيهة بقناعاتنا نحن على هذين الصعيدين، مضطرون لأن نفهمها على نحو أفضل. بعبارة أخرى، علينا أن نأخذ واقع معتقداتهم ورغباتهم مأخذ الحدود القصوى من الجدية كي تكون مبادرتنا التثقيفية المزعومة فعالة وناجحة.

بنظر رورتي، كان اليسار الأمريكي قد انسحب من السياسة الحقيقية جراء إحساسه بتفوقه الفكري-الذهني وبصوابه الذاتي الطاغي. وفي محاولته للعودة إلى اكتساب قدر من الأهمية، قد يكون راغباً في طرح معتقدات وقيم غير معروفة من قبل، غير مسبوقة، وصولاً إلى إعادة صوغ مجمل ما لدى الناس من نظرة وحوافز محركة. حتى كبار الشعراء من أمثال نيتشه وفرويد، بمقدار ما نجدهم مقنعين، لم يطرحوا مفردات جديدة كلياً، إذا كنا نعني بالجِدَّة استحضار مفردات غير معروفة كلياً أو حزمة مصطلحات وأنماط تفكير غير مألوفة. من المرجح أن دعوتهم إلى إعادة تقويم منظوماتنا العقدية لم تكن في الحقيقة سوى دعوة إلى إعادة معاينة معتقداتنا ودوافعنا الموجودة كما عبَّرتْ عن ذواتها في بيئات اجتماعية وثقافية خاصة جداً.

١١/٤- الواقعية السياسية والروح الواقعوية

أحياناً وُصمتْ الواقعية في العلاقات الدولية باللاأخلاقية أو الانحراف والطيش. وكما يبين عدد من المساهمين في هذا المجلد، فإن هذا الوصم لا يصمد أمام الاختبار السليم. تبقى الواقعية، مثل أي تصور آخر للسياسة، بحاجة إلى شحن بمقاربات جديدة إذا أرادت صَوْنَ أهميتها العملية. غير أن خيطاً عاماً يبدو مشتركاً بين جملة هذه المحاولات الرامية إلى فهم الملكوت الدولي، تحديداً خيطَ نوعٍ من رفض إفرازات ما سبق لبيرنارد وليمز أن عدَّها تصورات «ناعمة» للأخلاق والسياسة[٣٤]. بكل بساطة، ليس الواقعيون، حسب المصطلحات الواردة من قبل، سوى أولئك المسكونين بالشك إزاء تصورات للأخلاق والسياسة لا تتناظر إلا قليلاً، إذا فعلت بالمطلق، مع ما تتشكل منه، بالمقابل، جملة «الظواهر السطحية» للحياة السياسية. وبتعبير مختلف قليلاً، ربما أمكن وصف ذلك الخيط العام بنوع من رفض التسليم بأية صيغة من صيغ التمييز

المفهومي القَبْلي بين محاكمة وفعل أخلاقيين من جهة، لاأخلاقيين من جهة ثانية، ومنحرفين من جهة ثالثة. وعلى العموم فإن جاذبية مؤلفين مثل ماكيافيلي، توسيديديس، نيتشه، أو حتى روسو بالنسبة إلى الواقعيين تكمن في رفضهم الامتثال لنوع من النقاش القَبْلي كلي التجريد حول مجالي الأخلاق والسياسة.

كان الهدف من النقاش حتى هذه المحطة هو إيصال فكرة تقول بأن التحرك نحو مقاربة واقعية للسياسة يتطلب إعادة صَوْغ وقَوْلبة فهمنا للعلاقات بين العقل والعاطفة. وتوخياً لتجنب التقهقر إلى تجريدات لا طائل وراءها ومرشحة لأن تكون سلبية بالنسبة إلى فهم السياسة، لا بد لأي تمحيص للعلاقات بين العقل والعواطف أن يكون تاريخياً بطبيعته. والمطلوب هو مخطط نَسَب لانبثاق، لموقع، ولاختفاء طبقات معينة من العواطف. وأي مشروع نَسَب من هذا النوع ينبغي ألا يكتفي بتاريخ تغير المصطلحات، بل يجب أن يكون تاريخ ظهور أنماط مختلفة من تصنيفات العواطف ونماذج المحاججة مع علاقتها بالعقل، جنباً إلى جنب مع التأثير الذي يُظن أنها تمارسه في الفعل الفردي والجماعي بوصفه جزءاً من السياق الاجتماعي والسياسي الأعرض. كتابةُ تاريخٍ من هذا الصنف ليستْ مهمة سهلة، وإغراءُ تعقّبِ خطوات التاريخ التأملي الهابرماسي، طبعتي ماكنتاير وتيلور المشاعيتين، أو ذرائعية رورتي الواقعية، هائل.

نظراً للأجواء الفلسفية الراهنة، من المهم أيضاً تجنب إغراء الاستسلام لهذا النوع من التحليل، تحديداً، إغراء إعادة تاريخ «السايكولوجيا الأخلاقية»، إلى ما يُدرك هذه الأيام تحت عنوان نظريات العقل. فأية عملية إعادة بناء تاريخية واقعية من هذا النوع يجب عدها جزءاً من الحكمة العملية لا النظرية. ليس ثمة ما يدعو المرء إلى رفض أية محاولة لتسويغ العلاقات بين العقل والعاطفة على مستوى نظري مع الاستمرار في الإصرار على

وجود فرق بالغ الوضوح بين محاولات هادفة إلى الإجابة عن أسئلة نظرية مجردة متعلقة، مثلاً، بالعلاقات بين حالات ذهنية وأخرى جسدية، من جهة، ومحاولات ساعية إلى الرد عن السؤال العملي حول ما إذا كان تاريخ العواطف قادراً على تمكيننا من إضفاء معنى على مخزون الناس السلوكي ونزوعهم إلى الحكم على الفعل بطرق معينة.

إذا كان المرء راغباً في قطع أي شوط على طريق الإجابة عن السؤال الثاني، فإن عليه أن يشدد على استقلالية الاهتمام العملي بمجال العواطف الإنسانية كما على لااختزالية الهواجس العملية إلى هواجس نظرية خالصة. على هذا الصعيد كنا، مثلاً، في السنوات الأخيرة شهوداً على نوع من الصحوة في مجال الاهتمام الفلسفي بـــ «العواطف» الإنسانية. تطورٌ جدير بالترحيب، دون شك. غير أن فيض المناقشات التحليلية المجردة الدائرة حول طبيعة «الحب»، «الصداقة»، «الغيرة»، وما إليها، كان ضعيف التأثير، إذا كان مؤثراً بالمطلق، في نوعية عملية التقصي المقترحة هنا. لعل الاحتمال الأقوى، في الحقيقة، هو بقاء نمطي التقصي في حالة توتر مطرد (يُفَضَّل أن يكون مثمراً) فيما بينهما.

ليس هذا هو المكان المناسب للدفاع عن مثل هذه المقاربة بالتفصيل. غير أنها منطوية في العمق على الرأي الذي يقول إن صور العواطف، أهميتها، وما تمارسه من تأثير في السلوك البشري، يجب أن تُفهم على أنها بعد واحد (أو قطب واحد) في مثلث بعداه الآخران هما العقل والظَّرْف. وفقاً لمثل هذه المقاربة، يتعين على أية محاولة لتصوير «الناس كما هم» أن ينطوي على وصف التفاعل الجاري بين العقل، العاطفة، والظَّرْف. وأي تغيير في رسم أحد هذه الأقطاب يعني عملياً تغييراً في رسم القطبين الآخرين. من وجهة النظر هذه:

(i) ***تتعذر الإجابة عن أسئلة من نمط «ما هو س؟»، موقع س نسبة إلى أية عاطفة معينة، إجابة ذات معنى تجريداً. محاولات تقديم***

تعريفات، تتجاوز الأغراض التأويلية والتمهيدية، للعواطف تميل إلى أن تكون عديمة المعنى بل وضارة فيما يخص فهم أهميتها بالنسبة إلى حياة البشر ومدى تأثيراتها في هذه الحياة. والأمر هو هكذا لأن

(ii) *العواطف (ورسومها إذاً) ميالة لأن تتغير عبر الزمن فيبدو طبيعياً، مثلاً توقُّعُ تعرض تجربة حُبنا الرومانسي للتغيير نسبة إلى ظروفنا الخاصة (الموضوع المحدد لحبنا؛ الطابع الدقيق لعلاقاتنا، وإلخ). كذلك، ثمة أسباب وجيهة للاعتقاد بأن العلاقات الغرامية في مجتمعات مختلفة، أو مجتمعات سابقة، تأخذ أشكالاً مغايرة.*

(iii) *الاحتمال الأقوى هو أن أية عاطفة تُمارس أو تُرسم بوصفها جزءاً من «اقتصاد» عواطف إجمالي. من المتعذر، مثلاً، بيان ماهية الحب دون النظر في الفروق والعلاقات بين الحب، الشبق، الاحترام، الحسد، الصداقة، وما إليها.*

جادلت من قبل أن من شروط أي استقصاء سليم للمشاعر الأخلاقية أن يكون تاريخياً بطبيعته. هذا لا يعني أن دراسة العواطف والمشاعر يجب أن تكون تقصياً للماضي وحسب، بل يتعين عليها أيضاً أن تشير إلى حقيقة أن على أية محاولة لتقديم صورة عن العواطف الإنسانية، إذا كانت (i)، (ii) و (iii) صحيحة، أن تكون محددة السياق. رسوم العواطف الكاملية التي هي من هذه النوعيةَ ليست مجرد تجليات ميول سايكولوجية، لاسيما إذا كان المقصود بالأخيرة تلك الحالات الذهنية التي يمكن الاهتداء إليها دون العودة إلى الظَّرْف. ليست في الوقت نفسه رسوماً لعواطف **مبسطة** (*simpliciter*). لعل الأرجح هو أن الطريقة الفضلى لوصف العواطف، من وجهة نظر الحكمة العملية، هي النظر إليها بوصفها مترابطة مع أنماط سلوك محددة.

يمكن الاهتداء إلى مثال للكلام عن العواطف من وجهة نظر الحكمة العملية في مناقشة أرسطو لطبيعة مضاعفات الغطرسة السياسية[٣٥]. وكما شرح ديفد كوهن فإن الغطرسة، بنظر أرسطو «تنطوي... على سلوك يتم الانخراط فيه طلباً للمتعة التي يجلبها «. قد يلوذ الناس، مثلاً، بالعنف نتيجة الغضب أو الخوف. في هاتين الحالتين لا تكون الأفعال ممتعة بالضرورة رغم أنها أمثلة مفتقرة إلى ضبط النفس (آركاسيا – رباطة الجأش). أما في السلوك المتعجرف القائم على التباهي فإن المتعة الكامنة في التصرف بعنف تكون، على النقيض من ذلك، مرتبطة بواقع أن الفاعل كان مخيَّراً حول الأمر. بعبارة أخرى، يبقى احتمال ظهور سلوك الغطرسة أقوى في حالات العلاقات غير المتكافئة، حيث تعمد الأطراف القوية في المجتمع إلى تأكيد سطوتها. من المؤكد أن من شأن السلوك المتغطرس أن يتخذ أشكالاً كثيرة، ليست عنفية جميعاً. في كتاب السياسة، على أي حال، «ينصح أرسطو الحكام، قبل كل شيء، بتجنب نمطين اثنين من أنماط **الغطرسة** : العقاب الجسدي للأحرار، والاعتداء الجنسي على الصبية والفتيات (١٣١٥ أ ١٥-٢٨). وشَكْلا **الغطرسة** هذان يجب شجبهما لأنهما مرشحان بقوة للتسبب بحصول محاولة انتقام من جانب عائلات غاضبة»[٣٦].

الغطرسة إذاً عبارة عامة مستخدمة للدلالة على نزوع سايكولوجي عام. غير أنها تبقى مفهوماً فارغاً من حيث الجوهر، ما لم يتم السير قدماً في تفصيل جملة الحالات المحددة التي تتجلى عبرها ظاهرة الغطرسة أو الغرور. يمكن، مثلاً، عد التصرفات ذات الطبيعة الجنسية صادرة عن ألوان مختلفة من الشبق. عموماً، من المحتمل أن تكون باعثة على المتعة، ما يؤهلها، **من النظرة الأولى**، لتلبية الشروط الواردة في تعريف الغطرسة أو الغرور. غير أن من شأن التفكير بأن مثل هذه الأفعال هي بالضرورة تجليات صادرة عن شخصية متغطرسة أن يكون مثيراً للسخرية، مهما كانت زاخرة بالمتعة. حتى

في الحالات التي تُعد نماذج لاقتراف الأخطاء، لدى تورط أفراد معينين في علاقات جنسية غير مشروعة، مثلاً، ليس ثمة أية غطرسة بالضرورة. وليكون فعل من هذا النوع جديراً بأن يوصم بالغطرسة، يتعين على المتعة التي يجلبها معطوفة، خلف إشباع الرغبة الجنسية، على أوضاع خارجية شخصية- بينية أو اجتماعية ذات قوة غير متكافئة.

لم يسبق للغطرسة أن اختفت من الحياة السياسية في أي وقت من الأوقات. وليس لدى النظرية السياسية المعاصرة ما تقوله عن هذا الوجه من وجوه السياسة. ونظراً لما يبدو نوعاً من الصعود للسلوك المتغطرس في السياسة المعاصرة، لاسيما على المستوى الدولي، فإن غياب أي نقاش جدي لطبيعة الغطرسة ومضاعفاتها بالنسبة إلى الحياة السياسية ليس واقعاً يدعو للأسف والأسى وحسب، بل مؤشراً يدل على وجود خلل نظري بالغ الجدية.

مهما كانت بالغة الغنى بالمعلومات، فإن من شأن استغراقنا المفرط في مؤلفات كُتّاب العصور القديمة من أمثال أرسطو ألاّ يكفي من أجل فهم سياستنا الحديثة. قد يبدو هذا الكلام أشبه بالحقائق البديهية، غير أن المطلوب يتجاوز، على أي حال، مجرد ترقيعات وإصلاحات يتم إدخالها على أطر فكرية نافذة كما هي مقدَّمة من قبل كثيرين بمن فيهم المؤلفون الذين وردتْ أسماؤهم في هذا الفصل، وكفى، بل هو -المطلوب- نوعٌ من التحول الجذري عن، الانقلاب الراديكالي على جملة الطرق التي اعتمدها أولئك في مناقشة السياسة، كما على الأولوية الفلسفية التي يمنحونها لمفاهيم مبهمة مثل «حرية»، «عدالة»، «خير» وما إلى كل ذلك. مستلهماً كتابات استفان هونت، يتولى القسم الأخير من هذا الفصل مهمة إلقاء الضوء على الأسلوب الذي نستطيع اعتماده للنظر في استقصاء أبعاد دور العواطف والمشاعر في النظرية السياسية(٣٧).

١١/٥- القدامى، الحديثون، وإحياء النظرية السياسية

كثيراً ما يتم النظر إلى ماكيافيلي وهوبز على أنهما الأبوان المؤسسان للفكر السياسي. ومع أن نظرتيهما قد تبدوان أيضاً محاولتين جديرتين بالإعجاب، فإنهما ليستا ناجحتين نجاحاً كلياً، ليستا محاولتين للتحرر من أنماط التفكير السياسي القديمة. يعود ذلك إلى إخفاقهما، كليهما، في إذابة واقع **التجارة** في بوتقتيهما النظريتين. فهما، على هذا الصعيد، لايزالان **قديمين**، أو، أقله، منتميان إلى مفكري حقبة ما قبل الحداثة. أطلق القرن الثامن عشر جملة مختلفة وجديدة كلياً، في ذلك الوقت، من الأسئلة، تحديداً: «ما تأثيرات التجارة في عواطف البشر ومشاعرهم؟» بعبارة أخرى، ما تأثيرات التجارة في الأنماط البشرية لفهم الناس أنفسهم، علاقاتهم بأفراد آخرين، كما بجماعات أخرى؟

من الواضح أن تلك هي الطريقة التي اعتمدها روسو في فهم مهمة «رؤية الناس كما هم«. غير أن من الخطأ، ربما، فهم هذا العنقود من الهواجس مجرد محاولة لإلقاء الضوء على العلاقات بين سمات سايكولوجية «خالصة» من ناحية ومحاكمة (عقلية) اقتصادية «خالصة» مرة أخرى، من ناحية ثانية. وبصرف النظر عن انتماءاتهم الإيديولوجية، فإن مؤلفي القرن الثامن عشر كانوا يرون مجالي التجارة والسياسة مجالين غير قابلين للفصل؛ لاذوا بـــ «الاقتصاد السياسي». راحوا يشيعون أن من المتعذر فهم انبثاق اقتصاد السوق دون ظهور صيغة سياسية جديدة، صيغة كيان سياسي جديد، تحديداً دون انبثاق الدولة الحديثة. عبثاً بالمثل كان السعي لفهم الدولة الحديثة دون فهم السوق. ولهذا السبب فإن النقاشات والسجالات على امتداد القرن ظلت دائرة حول كيفية تعديل نظرية الدولة عند هوبز من جهة، والنزعة الجمهورية عند ماكيافيلي (لاسيما تركيزه على **الغرانديزا [العظمة]**) من جهة ثانية تكييفاً لهما بما يتناسب مع فهم المجتمعات التجارية الحديثة. تلك النقاشات والسجالات كانت كثيفة الاهتمام بالتجليات المَرَضية لعمليات المزاوجة بين فن الحكم والمحاكمة العقلية الاقتصادية. «كان هيوم، سميث، ومعاصروهما يريدون تفسير كيفية حصول

الاختلاط بين منطقي الحرب والتجارة في القرن السابع عشر والسبب الكامن وراء الصعوبة الفائقة لتطهيرهما بعد ذلك»[٣٨]. بأي من الأشكال لم يكن الاجتياح الإقليمي ظاهرة جديدة. غير أن المنافسة فيما بين قوى بحرية عظمى أوروبية في ذلك الوقت ما لبثت أن جعلت عمليات الاجتياح هذه، بعد ظهور اقتصاد السوق، «إجرامية الحدة»: «جاعلة التوسع [الإقليمي] سبباً لإمبريالية دولة طليقة ولزيادةٍ مسرحيةٍ مثيرة للاتجار مع العالم الباقي خارج أوروبا»[٣٩].

إلا أن المنطقين المطروحين للنقاش لا يمكن فهمهما دون مناشدة لغة العواطف والمشاعر والتماسها. ما كان مطلوباً هو نوع أفضل من الفهم لطابع المشاعر المستثارة نتيجة انبثاق نمط جديد من السياسة، نمط مطبوع بواقع «[تحوُّل] التنافس في السوق الكوكبية إلى أوَّل نشاطات الدولة»[٤٠]. ومثل هذا الانعطاف التاريخي الحاسم جاء مترافقاً يداً بيد مع انبثاق «اقتصاد عواطف ومشاعر (فردية وجماعية)» جديدة، وما لبث أن تمخّض عن تشكل حوافز وبواعث جديدة على المستويين الفردي والجماعي.

كما هي مفهومة لدى أعلام مختلفين، تبقى تأثيرات التجارة نعمة ملتبسة. من ناحية، نجحت التجارة في تحقيق ثراء غير مسبوق. من الناحية الأخرى المقابلة، بات العالم شاهداً على درجة من التفاوت، من اللامساواة غير معروفة من قبلُ. مضاعفات هذين التطورين كانت هائلة في المجالين الداخلي-المحلي والدولي. محلياً، برزت جملة مسائل ذات علاقة بتأثيرات «الترف والتبذير» في التلاحم الاجتماعي ولاسيما في النزعة الوطنية أو «حب الوطن» والعلاقات بين «حب الوطن» و«حب الإنسانية». وعلى الجبهة الدولية ثمة مسائل تهم العلاقات بين البلدان الفقيرة والبلدان الغنية، بين ما هو مطلق وما هو نسبي من إيجابيات اقتصاد السوق الكوكبي، أو، كما قيل من قبل، التنافس بين بلدان غنية وقوية، احتلت صدر المسرح. وفي جميع الحالات لم تكن النقاشات لا تجريبية ولا معيارية خالصتين، بل خليطاً جامعاً

للاثنتين، خليطاً مدعوماً بفيض من التوصيات الذرائعية المتعلقة بالتخطيط العام والإصلاحات المؤسسية. وكما يجادل هونت فإن المشاركين في هذه السجالات لم يكونوا يحصرون اهتمامهم بفهم الماضي، بل ظلوا «آملين أيضاً في استشراف مستقبل المنافسات الاقتصادية الدولية». غير أنهم كانوا يدركون أن ما هو كامن في عمق مستقبل التنافس الاقتصادي وثيق الارتباط بالسياسات والخطط التي يطبقونها في زمانهم، وكثيف الاعتماد على تلك السياسات والخطط. وعلى نحو متزايد أيضاً بات واضحاً أن التفكير بالسياسة الداخلية في معزل عن السياسة الدولية لم يعد خياراً مناسباً. فالنزعة الانعزالية أسلوباً لتصويب أخطاء العالم الحديث وعلاجاً لشفاء علله لم تعد قابلة للتبرير من المنطلقَيْن العملي والفلسفي كليهما.

ما كان قد بدا عبر القرنين الثامن عشر والتاسع عشر من أولهما إلى آخرهما أنه السؤال الأكثر إلحاحاً بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة - تحديداً، سؤال : كيف نستطيع أن نفهم العلاقات بين التجارة والمشاعر أو الأحاسيس الأخلاقية، أو ما الدور الذي يضطلع به اقتصاد المشاعر، الجديد في المجتمعات التجارية هذا على الصعيدين الداخلي- المحلي والدولي كليهما؟ قد خبا وانطفأت جاذبيته. ربما كان ماركس وفيبر عَلَمي الفكر العظيمين الأخيرين اللذين قاما بطرح السؤال نفسه.

قاموس مفردات السايكولوجيا الأخلاقية المعطوف على طريقة التفكير هذه تلاشى إلى حد كبير. فَجُلُّ منظّري السياسة هذه الأيام يرون لغة «غيرة الدول» أو «الغيرة في التجارة» وتأثيرهما المتضافر في «علة الدولة» أو «سبب وجود الدول» لغة بالية ولّى زمانها، لغة منطوية على مفارقة تاريخية. لا شيء يبدو (لكثيرين منا) أغرب من سؤال ما إذا كانت التجارة تستثير أنماط سلوك قائم على الغيرة (تنافس نزيه؛ نزعات اجتهادية، مبارِاتية، وإلخ)

فيما بين الأفراد كما بين الجماعات (لاسيما الدول)، أو تدفع بنا إلى هاوية حالة بؤس مطبوعة بحركة مدمرة قائمة على علاقات **الحَسَد**. والمفارقة الساخرة كامنة في أن مناقشات ما قبل الحداثة الدائرة حول المشروعية، الحرية، المساواة، وما إليها - تلك المناقشات التي لا تأخذ في حسبانها جملة التأثيرات التي كان ظهور المجتمعات التجارية قد تمخض عنها بالنسبة إلى مشاعرنا، (أو تأخذها جانبياً وثانوياً فقط)، كما بالنسبة إلى نزوعنا نحو التحرك والمحاكمة بطريقة معينة دون غيرها - تبدو أكثر رواجاً، أقل اتصافاً بالمفارقة التاريخية. كيف لنا، إذاً، أن نفهم وضعاً كهذا للأمور؟ يتعين على الجواب، أقله جزئياً، أن يكون معطوفاً على واقع أن «الصحوة» الحديثة نسبياً في النظرية السياسية شَكَّلَتْ نوعاً من الإحياء لجملة من أنماط التفكير ما قبل الحديثة، ما قبل التجارة في السياسة.

ما يخبئه المستقبل للبشر بوصفهم كائنات تاريخية في واقع تجاري - بشراً إحساسهم بالوجود أو الكينونة وبالعلاقات مع الآخرين مستندة إلى ما عَنْوَنَه روسو بعبارة **الحب الخالص** (الحب من أجل الحب *amour propre*)، يبقى، على أي حال، يبقى السؤال الحديث الأكثر حدة والأقوى إلحاحاً بين سائر أسئلة الحداثة. ليست التجارة مسألة داخلية- محلية خالصة ولا هي قضية دولية نقية. ما إن يتم تجاهلها حتى يبادر الواقع إلى العض!

الهوامش

أجدني راغباً في توجيه الشكر إلى دنكان بل، رايموند غيوس، وديفد بالفري على تعليقاتهم المفيدة.

١- جى جى روسو، «حالة الحرب» في فكتور غورفيتش (محرراً)، **العقد الاجتماعي وكتابات سياسية أخرى لاحقة** (كمبردج: ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٧)، ص: ١٦٥.

٢- كورا دياموند، «الواقعية والروح الواقعوية»، في **الروح الواقعوية : فتغنشتاين، الفلسفة، والعقل** (كمبردج، ام ايه: منشورات ميت، ١٩٩٥)، ص: ٣٩-٤٠.

٣- للاطلاع على دفاع عن «مشروع النظرية المعيارية»، انظر فصل إندريا سانغيوفاني الثاني عشر في هذا المجلد.

٤- روسو، «العقد الاجتماعي»، ص: ٤١.

٥- رولز، **نظرية في العدالة** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٩٩ [١٩٧١]؛ رولز، **الليبرالية السياسية** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ١٩٩٣) ورولز، **قانون الشعوب** (كمبردج، ام ايه: مطبوعات جامعة هارفارد، ١٩٩٩).

٦- ناغل، «مشكلة العدالة الكوكبية»، مجلة الفلسفة والشؤون العامة، ٣٣ (٢٠٠٥)، ص: ١٤٧.

٧- ناغل، «مشكلة العدالة الكوكبية»، ص: ١٢٦.

٨- ساندل، **الليبرالية وحدود العدالة** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٨)، لاسيما ص: ٨٧.

٩- أونورا أونيل، **تركيبات العقل: استكشافات فلسفة كَنْت العملية** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٩)، ص: ٢١٠. عن الفروق بين التجريد وإضفاء الصفة المثالية، انظر كتابها **نحو العدالة والفضيلة** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٦).

١٠- غيوس «لا التاريخ ولا البراكسيس» في كتابه خارج الأخلاق (برنستون: مطبوعات جامعة برنستون، ٢٠٠٥) ص: ٣٣، ٣٤.

١١- رولز، **قانون الشعوب**، ص: ١١. لاحظ استخدامه لتعابير مثل «عادة» و «نحن» في اقتباسه.

١٢- تشارلز بايتز، «أخلاق مقيدة: العدالة والدولة في عالم السياسة»، مجلة **التنظيم الدولي**، ٣ (١٩٧٩)، ص: ٤٠٥-٤٢٥ ؛ توماس بوغه؛ **تحقيق رولز** (إيثاكا: منشورات جامعة كورنل، ١٩٨٩)؛ وبوغه، «قانون شعوب تسووي»، مجلة **الفلسفة والشؤون العامة**، ٢٣ (١٩٩٤)، ص: ١٩٥-٢٥٤.

١٣- بيرنارد وليمز: «الحظ الأخلاقي» في **الحظ الأخلاقي** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨١)، ص: ٢٠-٤٠؛ توماس، «الحظ الأخلاقي»، في **مسائل أخلاقية** (نيويورك: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٧٩)، ص: ٢٤-٣٨. في إطار النظرية السياسية، كثرةٌ من النقاشات الدائرة حول هذه المسألة مطروحة من منطلق «العشوائية» و «الاحتمال»، الأمر الذي يؤدي، بنظري، إلى حجب أهمية استقصاء الدور الذي يلعبه الحظ في الأخلاق كما في السياسة، وهذا أهم.

١٤- تبريرات الحاجة إلى تصويب «الحظ السيء» معنونة في الأدبيات بعبارة «التسووية في الحظوظ». قارن أليزابث آندرسون، «ما جدوى المساواة»، مجلة **الأخلاق**، ١٠٩ (١٩٩٩)، ص: ٢٨٧-٣٣٧.

١٥- هابرماس، **نظرية الفعل التواصلي: العقل وعقلنة المجتمع**، ج: I (بوسطن: منشورات بيكون، ١٩٨٤)، لاسيما ص: ٢٧٣-٣٣٩؛ هابرماس، **نظرية الفعل التواصلي: عالم الحياة والنظام**، ج: II (بوسطن: منشورات بيكون، ١٩٨٧)؛ وهابرماس، **التواصل وتطور المجتمع** (بوسطن: منشورات بيكون، ١٩٩١)، لاسيما ص: ٥٠-٦٨.

١٦- هابرماس، «تعليقات على جون سيرل: المعنى، التواصل، والتمثيل»، في إيرنستا ليبور وروبر فان غوليك (محررين)، **جون سيرل ومنتقدوه** (أكسفورد: بلاكول، ١٩٩٣)، ص: ١٧.

١٧- سيرل، «رد»، في ليبور وفان غوليك (محررين)، **جون سيرل ومنتقدوه**، ص: ٩٢.

١٨- للاطلاع على نقد أكثر تفصيلاً لنظرية هابرماس، انظر زئيف إيمريتش، «نحو تصور قائم على الحاجات للذاتية البينية» **مجلة الفلسفة الجنوب أفريقية**، ٢٥ (٢٠٠٦)، ص: ٢٤٩-٢٥٧.

١٩- للاطلاع على نقد لمفهوم الممارسة، انظر، ستفن تورنر، **نظرية الممارسة الاجتماعية** (كمبردج، ام ايه: منشورات بوليتي، ١٩٩٤).

٢٠- بالنسبة إلى تيودور شاتزكي، الممارسات هي بؤر «الأقوال والأفعال»: **ممارسات اجتماعية** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٦).

٢١- نيتشه، في كايث آنسل – بيرسون (محرراً)، **حول شجرة نسب الأخلاق** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٤).

٢٢- للاطلاع على نقد أنموذج ديمقراطية هابرماس التأملية، انظر أندرو كوبر، **الديمقراطية خلف الحدود** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ٢٠٠٤)، ص: ٤٧-٧٤.

٢٣- روسو، «خطاب في أصل التفاوت بين البشر وأسسه»، في فكتور غورفيتش (محرراً) **الخطابات وكتابات سياسية مبكرة أخرى** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٧)، ص: ٢١٨.

٢٤- ما تركته الوضعية من تأثير في الفلسفة السياسية صاغه كما هو معروف على نطاق واسع بيتر لاسلت في عبارته الشهيرة: «بالنسبة إلى اللحظة الآنية، على أي حال، فإن الفلسفة السياسية ميتة»، في بيتر لاسلت ودبليو جي رانسيمان (محررين)، مقدمة **الفلسفة، السياسة، والمجتمع**، ج : I (نيويورك: ماكميلان، ١٩٥٦).

٢٥- ماكنتاير، **بعد الفضيلة: دراسة في النظرية الأخلاقية** (لندن: داكوورث، ١٩٨٥)، ص: ١١-١٢.

٢٦- انظر أيضاً التعليقات في مقدمة دنكان بل لهذا المجلد.

٢٧- تيلور، **انحراف الحداثة** (كونكورد: آنانسي، ١٩٩١)؛ وتيلور، «استحالة اختزال النعم الاجتماعية»، في **خطابات فلسفية** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٩٥)، ص: ١٢٧-١٤٥.

٢٨- النقاش التالي مستند، تحديداً، إلى: ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٧٩)؛ رورتي، **الصدفة، المفارقة الساخرة، والتضامن** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٩)؛ رورتي، **الحقيقة والتقدم: أوراق فلسفية** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٨)؛ وروبرت براندم (محرراً)، **رورتي ومنتقدوه** (أكسفورد: بلاكول، ٢٠٠٠).

٢٩- رورتي، «حقوق الإنسان، العقلانية، والعواطفية» في **الحقيقة والتقدم: أوراق فلسفية** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٨)، ص: ١٦٧-١٨٥.

٣٠- بيتر مونز، «بلاغة الخطاب»، مجلة **تاريخ الأفكار**، ٥١ (١٩٩٠)، ص: ١٣٠.

٣١- براندوم، **جعل الأمر مكشوفاً** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٩٤)، ص: ٦٤١-٦٤٥.

٣٢- باسم الانتباه إلى «استخدام المفاهيم»، برز رأي يقول بأن إفادتي «كان لنا (لي، مثلاً) حديث» نمط «ساقط» للتعبير عن حصول محادثة. مثل هذه الطريقة في التفكير مع «إضافة نا» مخالف للقاموس ونمط المحاجة الرورتيين (نسبة إلى رورتي): تذكروا الاستخدام المتكرر، وقد يقول البعض المهووس، من قبل رورتي لـــ «إضافات نا» من أجل وصف انتمائه إلى حلقة ذوي العقليات المتشابهة من «فتغنشتاينيين»، «ليبرالي - سخرية»، و «ليبرالي برجوازية ما بعد الحداثة».

٣٣- بيرنشتاين، «ليبرالية رورتي الملهمة»، في شارل غينيون وديفد آر هايلي (محررين)، **ريتشارد رورتي** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٣)، ص: ١٢٤-١٣٨.

٣٤- وليمز، **الأخلاق وحدود الفلسفة** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٨٥).

٣٥- انظر أيضاً المناقشة في الفصل الثاني من هذا المجلد بقلم ند ليبو.

٣٦- كوهن، «الجنوسة» العنف، وقانون الغطرسة الأثيني، **اليونان وروما**، ٣٨ (١٩٩١)، ص: ١٧٣.

٣٧- انظر تحديداً هونت، **الغيرة والتجارة: التنافس الدولي والدولة القومية من منظور تاريخي** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ٢٠٠٥).

٣٨- هونت، **الغيرة والتجارة**، ص: ٨.

٣٩- هونت، **الغيرة والتجارة**، ص: ١٧.

٤٠- هونت، **الغيرة والتجارة**، ص: ٦.

-١٢-

النظرية السياسية المعيارية: هروبٌ من الواقع؟

أندريا سانغيوفاني

١٢/١- مقدمة

في هذا الفصل أحاول أولاً توصيف ما أراه بَعْضَ أصعب الاعتراضات على مشروع التأمل المعياري النظامي حول السياسة، والتوجه بعد ذلك نحو تقويمها. فهذه الاعتراضات موجودة في صُلب صيغ عديدة من الواقعية السياسية المعاصرة ومنطوية على مضاعفات واسعة النطاق تماماً بالنسبة إلى كيفية التفكير بإمكانية وجود نظرية سياسية معيارية، بما في ذلك جزء كبير من النظرية السياسية الدولية المعاصرة. لن يكون هدفي متمثلاً بالدفاع عن التأمل المعياري النظامي حول السياسة بحد ذاته، بل تقويم كيفية وجوب قيام قوة هذه الاعتراضات، مفهومة فهماً صحيحاً، بتغيير الطريقة التي نتبعها لدى التفكير بتبرير وصوغ القيم السياسية - العدالة، حقوق الإنسان، التضامن، الحرية، المساواة، وما إلى ذلك - في الفلسفة السياسية المعاصرة.

١٢/٢- النظرية السياسية المعيارية

فلأبدأ بإعلان أكثر دقة لما أعنيه بعبارة «التأمل المعياري النظامي حول السياسة»، أو كما سأشير إلى الأمر أحياناً بعبارة «مشروع النظرية السياسية المعيارية». وهذا المشروع وثيق الارتباط برولز والفلسفة ما بعد

الرولزية، وتضم فلاسفة اهتماماتهم مختلفة ومتنوعة مثل برايان باري، آلن بوكانان، جوشوا كوهن، جي ايه كوهن، رونالد دووركن، ديفد ملر، روبرت نوزيك، سوزان أوكن، وفيليب فان بارييس[١]. أما ما يميز المشروع الذي يشاركون فيه، جنباً إلى جنب مع أكثرية معتبرة من فلاسفة سياسة آخرين، فليس إلا حُزمة من السمات المحدِّدة. وأنا أؤكد أن هذه سمات محدِّدة أكثر منها شروط لازمة وكافية للتعرف على المشروع: قد تكون ثمة أمثلة بادية بوضوح أنها أمثلة تأمل معياري نظامي في أثواب ما بعد - رولزية، إلا أنها لا تشترك أقله في واحدة من السمات الواردة أدناه[٢]. يمكننا أن نقول إن الأعضاء الذين يمثلون المشروع متشابهون تشابهاً عائلياً.

هناك أربع سمات ذات قيمة لأغراضنا. ففلسفة ما بعد رولز السياسية **رائدة أفعال، مثالية، أخلاقية، وليبرالية**. ونحن نركز على هذه السمات على نحو خاص لأنها تشكل الخلفية المضمرة أو الضمنية لجملة الافتراضات التي تؤدي، باعتقادي، إلى إثارة أكثرية مشكلات الواقعيين. كذلك أرى أنها مثيرة للاهتمام بحد ذاتها، لأن الكتابات كانت شحيحة نسبياً في تناولها ومناقشتها. وبالفعل فإن تلك المطروحة في المشروع قد تبدو مؤهلة لتكون منطلقات واضحة لأي باحث يريد أن يفكر بوضوح حول السياسة عبر مزاج فلسفي. والهدف الرئيسي لهذا المقال هو الاهتداء إلى ما إذا كان هذا هو الموضوع أو الأمر.

١٢/٢/١- رائدة أفعال

ليس مغزى المبادرة إلى إطلاق روايات نظامية لقصة القيمة السياسية سوى ريادة الأفعال. يتمثل الهدف بوضعنا في موقف يمكّننا، بوصفنا متفرجين، من تقويم لاجودة، صلاح، جمال، أو جدوى الأفعال وحالات الأمور وحسب، بل ومن إشراك إرادتنا، بوصفنا أطرافاً، في صيغ الحياة المطروحة على طاولة الأقدار أو الرهانات.

١٢/٢/٢- مثالية

حين أقول إن مغزى المشروع هذا هو «إشراك إرادتنا بوصفنا أطرافاً، في صيغ الحياة المطروحة على طاولة الأقدار»، فما هي صيغ الحياة تلك «المطروحة على طاولة الأقدار»؟ بأسلوب آخر: من هو الجمهور المستهدف بجرعة مخددة من الفلسفة السياسية ما بعد الرولزية وما هو ملكوته المزعوم؟ في طموحه الأقصى يتطلع المشروع إلى مخاطبة كل من يستطيع أن يؤثر، مهما كان تأثيره ضئيلاً، في الحصائل السياسية. إذا كانت القيمة السياسية هي «العدالة»، فإن الحصائل السياسية ستشتمل على تنظيم السياسة (التخطيط)، القانون، الإدارة، جنباً إلى جنب مع معايير مجتمعية أوسع. ومن شأن المعايير المجتمعية أن تكون، في حالات معينة، ناجزة وغير رسمية مثل المزاج الاجتماعي الخاص المخترق لهذه الجماعة السياسية أو تلك[٣]. لابد لجملة المبادئ المفصلة في النظرية من أن تكون مؤهلة لريادة:

(أ) مواطن مشغول بالاهتداء إلى الحزب الذي سيصوت لصالحه، أو باتخاذ قرار حول ما إذا كان سيصوت بالمطلق؛

(ب) مشرّع مشغول بالاهتداء إلى كيفية الاقتراع على مشروع قانون معين؛

(ج) قاضٍ مشغول بفصل قضية صعبة؛

(د) موظف مشغول بمواجهة قرار متعسف حول ترحيل مهاجر غير شرعي مع عائلته؛

(هـ) شخص معين مشغول بتأمل صيغ عُنْفية للمقاومة السياسية في ظل نظام ديمقراطي؛

(و) شخص معين مشغول بتأمل صيغ عُنْفية للمقاومة السياسية في ظل نظام لا ديمقراطي؛

(ز) مواطن نظام لا ديمقراطي مشغول بتأمل أساليب متنوعة لتنظيم مقاومة الزعيم الراهن، دون إطاحة الدولة؛

(ح) معلمة مشغولة بتأمل منهاجها ومقاربتها لأسلوب تحديد الدرجات؛

(ط) كاتب روائي مشغول باتخاذ قرار حول نشر أو عدم نشر كتاب (إشكالي سياسياً)؛

(ي) أستاذ اقتصاد تنمية مشغول بالاهتداء إلى النصيحة المناسبة التي يتعين عليه أن يقدمها إلى دولة لا يعرف عنها إلا القليل؛

(ك) مواطن مشغول بتحديد الفترة الزمنية التي سيكرسها لأنواع مختلفة من النشاطات السياسية؛

(ل) زوجين مشغولين بالاهتداء إلى كيفية توزيع الموارد بين ابنتهما وابنهما.

قد تبدو هذه القائمة عاكسة نوعاً من سوء الفهم. فأية نظرية يمكنها أن تتولى ريادة الحركة أو الفعل عبر كلٍ من هذه السياقات شديدة التباين؟ رداً، قد ينجذب المرء إلى إغراء تقليص مدى النظرية عن طريق اللجوء، مثلاً، إلى اشتراط بقاء النظريات المعاصرة مَعْنيَّة، في الحدود القصوى، بالقرارات ذات التاثير المباشر في «البنية الأساسية» أو «المزاج الاجتماعي»، أي في الطريقة التي تعتمدها المؤسسات الاجتماعية والسياسية لمجتمع معين أو مزاجه السائد في تشكيل عملية توزيع المنافع والأعباء. ولكن كيف يمكن لهذا أن يبعد مرشحين عن القائمة؟ صعب على ما يبدو إنكار أن لكل من حالات القرار الموصوفة هنا تأثيراً في كيفية قيام جملة المؤسسات الرئيسية والأمزجة الاجتماعية، آخر المطاف، بتشكيل العملية الإجمالية لتوزيع المنافع أو المكاسب والأعباء أو الخسائر. ومن المؤكد أن من شأن كل قرار، مأخوذاً وحده، أن يكون ذا تأثير طفيف، بل وحتى قابل للإهمال، في شكل المجتمع المعني، إلا أن هذا يجب ألا يهم. لعل الأمر هو أن قرارات كل نوع **ستكون، تراكمياً**، ذات مثل هذا التأثير، وذلك هو المطلوب على ما يبدو[٤].

تهدئة لهذا القلق إزاء المدى البادي غير معقول للجمهور المستهدف، نجدنا بحاجة إلى المزيد من التمييز، وهو حاسم بالنسبة إلى مشروع ما بعد

رولز، أي، التمييز بين النظرية المثالية والنظرية اللامثالية(٥). هدف النظرية المثالية هو صوغ مبادئ إدارة مجتمع معين يمتثل فيه الجميع لهذه المبادئ، وذلك الامتثال معروف لدى القاصي والداني. أما الهدف وفق النظرية اللامثالية فهو، على النقيض من ذلك، صوغ مبادئ، منطلقات، وقواعد مَرْتَبَة أدنى لريادة عملية صنع القرار في ظروف - تخصنا - لا يكون فيها إلا قدر جزئي من الامتثال للمبادئ. والمفتاح هو أن على أفعالنا في أية ظروف لا مثالية أن تكون مسوَّغة آخر المطاف في ضوء المبادئ والمثل المعتمدة من قبل النظرية المثالية؛ المبادئ التي تم صوغها لمجتمع كامل العدالة يجب أن تضطلع بدور المثل الأعلى الناظم هنا والآن:

> ***لا بد لأي تصور للعدالة من تحديد المبادئ البنيوية المطلوبة والإشارة إلى التوجه الإجمالي للفعل السياسي. وفي غياب مثل هذا الشكل المثالي لمؤسسات أساسية، ليس ثمة أي أساس عقلاني لمواصلة تعديل العملية الاجتماعية باستمرار حفاظاً على العدالة الأساس، ولا لاستئصال الظلم. لذا فإن النظرية المثالية التي تحدد بنية أساسية كاملة العدالة، تتمةٌ ضرورية للنظرية اللامثالية المفتقرة، دونها، إلى أي هدف من الرغبة في التغيير***(٦).

من المؤكد أن المبادئ التي يجب أن تحكم أي مجتمع مثالي لا تستطيع أن تتولى مباشرة ضبط وتنظيم أفعالنا هنا والآن. فالنظرية المثالية ليست كافية رغم أنها لازمة بالنسبة إلى أية نظرية لا مثالية. قد لا يقف الأمر عند الافتقار إلى الوضوح على صعيد ما يجري التعامل معه (بوصفه موضوعاً تجريبياً) حول ما من شأن «مبدأ الفرق» مثلاً أن يتطلبه، بل قد يتجاوزه ليصبح الإقدام عليه تصرفاً بعيداً عن الحصافة والحكمة. بعبارة أخرى، يكون هدفنا، في الظروف اللامثالية، هو إنجاز المجتمع العادل. ولكن ما يبقى معلقاً دون حل هو ما إذا كانت مسارات فعل معينة منطوية، **من النظرة الأولى**

على ظلم، مرشحة لأن تكون لازمة لبلوغ ذلك الهدف من ناحية، وما هي الحدود التي لابد من الاعتراف بها لدى اتباع مثل تلك المسارات إذا باتت مباحة، من ناحية ثانية. قد يكون، مثلاً، أن سياسات ربما هي ظالمة إذا ما طُبقت في المجتمع المثالي قد يكون اعتمادها مسموحاً به هنا والآن. بدورها تبقى النظرية اللامثالية مطالبة بالتعرف على، وريادة، الحكم في حضور مثل هذه السمات المعقدة.

كيف يساعدنا تقسيم العمل بين النظريتين المثالية واللامثالية في التخفيف من قلقنا الأوّلي حول الجمهور؟ في كل من الحالات المدرجة قبل قليل ليست النظرية اللامثالية، بل المثالية، هي الباقية رهناً للأقدار. لذا فإن الفيلسوف يستطيع أن يزعم أن هدفه، **آخر المطاف**، هو توجيه الفعل في ظروف لامثالية (بما فيها الحالات المدرجة أعلاه)، غير أن هدفه **بوصفه** فيلسوفاً محصور بمَفْصلَة المبادئ التي يجب أن تحكم أي مجتمع مثالي (حيث تعقيدات الأمثلة المدرجة أعلاه ليست ذات أهمية إلا على نحو عَرَضي طارئ). أما كيفية تطبيق ذلك المثل الأعلى في «العالم الواقعي» فمتروكة لأولئك المتوفرين على معرفة أكثر تخصصاً بجملة الحقائق التجريبية، السوسيولوجية، والتاريخية المؤثرة في مسارات إصلاح قابلة للتنفيذ. وأستاذ التنظير المثالي لا يَدَّعي تناول الفعل الفردي **مباشرة**، بل على نحو **غير مباشر** فقط.

مشروع النظرية السياسية المعيارية مشروع قائم، باختصار، على **إضفاء الصفة المثالية** على الأمور. ومن الشروط الجوهرية الأولى لممارسة الفلسفة السياسية على الطريقة الرولزية أن تتم المبادرة إلى التجرد من الظروف المؤثرة في مشكلات التنفيذ والتطبيق، وصولاً إلى تركيز الاهتمام على فكرة «مجتمع عادل مئة بالمئة»، حتى إذا لم نكن واثقين تماماً من إمكانية ظهور مجتمع كهذا في أي من الأوقات(٧). فدون تخيل مجتمع كامل العدالة كهذا، ستبقى رغبتنا في التغيير، بزعم رولز، مفتقرة إلى هدف.

١٢/٢/٣- أخلاقية

دراسة الفلسفة السياسية هي دراسة **الأخلاق** السياسية، أو المحاولة الرامية إلى فهم جملة الطرق المتنوعة التي تجعلنا قادرين على ظلم بعضنا بعضاً عبر صيغ مختلفة من الفعل السياسي، طبيعة الواجبات العلاجية في تصويب الأخطاء التي نكون مسؤولين عنها، والمبادرة، كما سبق أن نوقش، إلى تحليل الأساليب التي من شأن، بل من واجب، أي مجتمع منظم وفقاً للمبادئ السياسية- الأخلاقية الصائبة، أن يعمل. ليست القيم السياسية الشبيهة بالعدالة هي الأخلاق كلها بالطبع، وإن كانت جزءاً ذا شأن من أجزائها. يضاف إلى ذلك أن قيماً لا علاقة لها بالأخلاق مثل الصحة، الكفاءة، أو الحصافة، قد تدخل في عملية تبرير قيم سياسية - أخلاقية، مثل العدالة، غير أنها ليست على الإطلاق استنتاجات مترتبة على أي قدر محدد من التنظير السياسي. كذلك ليس المشروع مفهوماً بوصفه مؤهلاً لتقديم الجواب عن سؤال: «ما هي الحياة الفضلى التي ينبغي أن أعيشها؟» لعله يهدف إلى إطلاعنا على القيود والضوابط الأخلاقية التي يتعين علينا الاعتراف بها لدى قيامنا بتنظيم تعاوننا مهما كانت الأهداف (الواقعة خارج دائرة الأخلاق) التي وضعناها لأنفسنا.

١٢/٢/٤- ليبرالية

يرمي المشروع إلى إطلاق مبادئ وقيم هي، بمعنى ما، **ليبرالية**[٨]. ثمة اختلاف واسع ومطَّرد حول ما تعنيه الليبرالية بدقة، وأنا لست عازماً على السعي لتسوية ذلك الاختلاف هنا. غير أن زعم أن أولئك المنخرطين في المشروع ليبراليون ذاتيو الوصف يبدو غير قابل للنقاش. مسألةٌ مثيرةٌ للاهتمام حقاً أن يكون أي ليبراليين منتمين إلى ما قبل الرولزية قد تبنوا السمات الثلاث التي بدأنا بها. ثمة من يقول إنهم لم يفعلوا[٩]. وإذا كان ذلك صحيحاً فإن هذه السمات تسلط الضوء على مدى كون الفلسفة السياسية الليبرالية المعاصرة افتراقاً ملحوظاً عن المعالجات الجزئية السابقة تحديداً **بفضل** السمات المذكورة من قبل.

١٢/٣- الاعتراضات

دعونا الآن نضع قائمة بما أراها المجموعة الأهم من الاعتراضات الواقعية على مشروع النظرية السياسية المعيارية المفهوم على النحو الذي اقترحْتُه للتو. سأدعي أن كل اعتراض غير موفق في النهاية، غير أن كلاً من الاعتراضات يتضمن رؤى جزئية لا بد لها من أن تعدّل الطريقة التي نعتمدها في النظر إلى المشروع. أعتقد أيضاً أن هناك نوعاً من التركيبة التي يمكن اجتراحها من جملة الاعتراضات مجتمعة، الأمر الذي سأوجزه في نهاية هذا المقال. يجب أن أسجل أنني لن أحاول هنا إقحام كلٍ من هذه الاعتراضات في واحدة من المدارس الواقعية، رغم أن ذلك ممكن. لا شيء يجب أن يتعلق على نجاح تلك المهمة الإضافية أو إخفاقها. من شأن الاعتراضات أن تكون اعتراضات جدية حتى إذا بقي إقحامها بنجاح في أية قوالب واقعية متعذراً.

١٢/٣/١- العَمَلانية (قابلية التطبيق العملي)

يهتدي الاعتراض الأول إلى شكله الأوضح والأبعد مدى فيما يخص إسهامات المشروع في حوارات العدالة الكوكبية (رغم إمكانية تأكيده فيما يخص انخراطها أيضاً في أمور داخلية - محلية). يتوجس الواقعيون من عدم كون الظروف مناسبة لتطبيق العدالة على المستوى الكوكبي. حقاً، من المحتمل، نظراً لأن الظروف غير مناسبة، أن يُفضي السعي إلى العدالة - إذا ما تم مثل هذا السعي - إلى نوع من العمى إزاء **حقائق** التفاعل الكوكبي، التي أهمها حقيقة عدم وجود أي صاحب سيادة. وعبر التعامي عن **الوقائع الفعلية** للسياسة الكوكبية فإن السياسي الحريص على رفع راية الأخلاق سينزلق، بمقدار ما هو مقتنع بأي من مزاعم المشروع وادعاءاته، إلى المزاودة في تجاوزها، وصولاً إلى نسف استقرار نظام هش ومهزوز أساساً التماساً لمَثَل أعلى سرابي[١٠]. وعبر السعي إلى العدالة، سيجد رجل السياسة المغرم بالأخلاق نفسه متورطاً في إنتاج نقيض العدالة.

أولئك التوّاقون للدفاع عن انخراط المشروع في نقاشات العدالة الكوكبية لديهم رد محترم. يستطيعون أن يزعموا أن الواقعي يسلّم بأن هناك مثلاً أعلى جديراً بالدفاع عنه، غير أنه يشكك بالظروف التي يمكن تحقيقه في ظلها. نجح المرتاب في الاهتداء إلى أسباب تبقيه حذراً ومتوجساً بشأن كيفية **تطبيق** مبادئ العدالة في العلاقات الدولية، غير أنه لم يبادر إلى مساءلة المشروع، أو، من المنطلق نفسه، إلى سوق رواية بديلة عن إما مدى أو مضمون أية حزمة محددة من المبادئ. ومنظوراً إليه من هذه الزاوية يبدو الاختلاف أقل وضوحاً مما، ربما، بدا أولاً؛ يبدأ بالظهور كما لو أنه مجرد اختلاف حول الظروف الأكثر احتمالاً لترجيح كفة السياسات والخطط العادلة، أو حول أفضل وسائل بلوغ العدالة، لا حول طبيعة المشروع بالذات. والاختلاف يترك السؤال الذي يحاول المشروع الإجابة عليه، سؤال: **ما معنى** العدالة، التضامن، وما إليهما، بدلاً من ما السبيل الأفضل لتطبيقهما أو ما الظروف الأكثر تأهيلاً لمثل هذا التطبيق الفعلي، مفتوحاً كلياً على جميع الاحتمالات. في أفضل الأحوال يمكن فهم الاتهام الواقعي عندئذ على أنه مطالبة بالغوص أكثر في النظرية اللامثالية (مع الحفاظ على دعوى أن النظرية المثالية، فالمشروع، إذاً، شرط لازم للنظرية اللامثالية).

من غير المصادفة أن يتعرض زخم النقد الواقعي، غالباً، في إطار حوارات العدالة الكوكبية، للاختزال إلى هاجس حول «العملانية»، «قابلية التطبيق العملي»[11]. غير أن العملانية هذه تبقى، لدى مناقشة مبادئ العدالة، عقبة بالغة الضعف. ذلك لأن الفهم الأفضل للعملانية هو النظر إليها بوصفها فضيلة من فضائل **الخطط** أو **السياسات العامة** بدلاً من **تصورات العدالة**. إنها فضيلة من الواضح أنها تتطلب اهتماماً لدى «تصميم» المؤسسات الاجتماعية والسياسية، إلا أن مبادئ العدالة ذاتها ليست مرشحة مباشرة للرفض من منطلق «عدم قابليتها للتطبيق» «لاعملانيتها». خذوا مبدأ تسووية جذرياً مثل التوسيع الكوكبي لمبدأ الاختلاف (الفرق) لدى رولز كما هو معروض، مثلاً، في كتاب **تحقيق رولز** لتوماس بوغه[12]. إذا كان أي مبدأ سيتم رفضه لأنه «لاعملاني»،

فإن الطبعة المكوكبة (المعولمة) لمبدأ الاختلاف (الفرق) من شأنها أن تكون، لأسباب جلية، مرشحة أولى. ولكن تعالوا نعاين طريقة بوغه لتقديم المبدأ. يقول لنا مبدأ الاختلاف (الفرق) أن نختار، من حزمة **خطط مؤسسية عملانية**، الخطة التي ترجح كفة الممثل الأسوأ حالاً من مواطني كوكب الأرض. وما إن يُطرَح الأمر على هذا النحو، حتى يتضح أن الاختلاف بين مُدافعنا عن المثالي من جهة والواقعي من الجهة المقابلة قد جرى نقله من خطاب حول طبيعة العدالة إلى خطاب حول تخوم حزمة المخططات المؤسسية العملانية[١٣]. مرة أخرى، هذا يبقي الحوار حول التصور الصحيح للعدالة الكوكبية مفتوحاً كلياً. لاحظوا أن هذه ليست إحدى السمات الخاصة لطبعة بوغه المبكرة عن العدالة الكوكبية. فالملحق ذاته يمكن أن يضاف إلى أي تصور للعدالة: فأي مبدأ عدالة (جي j) يطالبنا أن نختار من بين حزمة المخططات المؤسسية العملانية، المخطط الأكثر قرباً من (جي)، مع بقاء سائر المخططات الأخرى متساوية.

قد يبدو أن من السليم القول بأن النقد الواقعي بات جديراً بأن يوضع جانباً، وبالفعل فإن جُل منظِّري العدالة الكوكبية فعلوا ذلك بالتحديد. غير أن من شأنهم أن يكونوا مخطئين في هذا. فالشكل الذي يتخذه الرفض بحاجة، على أي حال، إلى إعادة قولبة: تبقى «العملانية» عملية ذر للرماد في العيون، عملية إعلان شيء لا علاقة له بالموضوع المطروح من أجل صرف الأنظار عن المسألة الحقيقية.

١٢/٣/٢- ليست النظرية المثالية لازمة ولا هي كافية

تتكشف «العملانية» عن أنها قاعدة انطلاق هزيلة لتوجيه النقد إلى النظرية السياسية المعيارية. فأي مدافع يستطيع دون عناء أن يغطي هاجس العملانية ويُغرِقه عبر إعلان مبادئ مثالية دائبة على تثقيفنا وحثنا على اختيار المخطط الأقرب من (جي) (العدالة) من بين حزمة المخططات المؤسسية العملانية. غير أن هذا الرد، إذا تُرِك على هذا الوضع، غامض. ما معنىً قريب من

العدالة (جى)؟ كيف لنا أن نتبين أي المخططات المؤسسية العملانية هو «الأقرب» من الامتثال لجملة المبادئ المتمتعة بتفضيل المرء؟ في مقال حديث قام آمارتيا سن بتسليط الأضواء على جزء كبير من هذه الأحجية، اللغز. وفي هذا القسم نتطلع إلى تقويم اعتراضاته على مشروع النظرية المثالية.

يلخص سن خطابه كما يلي (يسمي سن النظرية المثالية في القالب الرولزي «متعالية»):

لا تستطيع أية مقاربة متعالية، بحد ذاتها، أن تتناول مسائل حول دعم العدالة وأن تتنافس مع مقترحات بديلة للتوصل إلى مجتمع أكثر عدلاً، ما لم يتم اقتراح الإقدام على قفزة ثورية نحو عالم كامل العدل. وبالفعل فإن الأجوبة التي تسوقها أية مقاربة متعالية للعدالة - أو التي تستطيع سَوْقها - مختلفة تماماً، وبعيدة، عن نمط الهواجس الشاغلة للناس في المناقشات الدائرة حول العدالة والظلم في العالم، مثل ألوان الجَوْر المتمثلة بالجوع، بالأمية، بالتعذيب، بالاحتجار التعسفي، أو بالإقصاء أو الحرمان الطبي بوصفها ندوباً اجتماعية استثنائية تجب معالجتها. يميل تركيز عمليات الانشغال هذه أن ينصب على طرق ووسائل تعزيز العدالة - أو اختزال الظلم - في العالم عبر معالجة هذه المظالم والعيوب، بدلاً من الاكتفاء بالبحث عن التنفيذ المتزامن لمجمل عنقود ترتيبات العدالة الكاملة المجتمعية المطلوبة من قبل إحدى النظريات المتعالية[١٤].

ثمة في نقد سَنْ بندان رئيسيان. الأول هو أن النظرية المثالية ليست كافية لما هو مطلوب فعلاً، تحديداً، لنظرية تمكِّننا من منافسة مسارات فعل، سياسات، خطط، وإصلاحات متوافرة لنا هنا والآن. يكمن السبب في أن النظرية المثالية لا تمنحنا، لإصرارها على استهداف مجتمع كامل العدل، أي فرصة لتقويم «مسافات» مقارنة فاصلة عما هو مثالي. من شأن المسارات العملانية المختلفة

للفعل، للتخطيط، وللإصلاح أن تنطوي أنموذجياً على أرباح وخسائر، على مكاسب وأكلاف، فيما يخص العدالة. كيف يمكن لنظرية مصممة لإفراز عدالة «بلا شوائب» كمُا يصفها سن أن تساعدنا على الاهتداء إلى الصفقات التي من شأنها أن تقربنا من العدالة وتلك التي من شأنها أن تبعدنا عن هذه العدالة؟ كتب سن يقول: «لدى النظر إلى إحدى المقارنات، فإن حقيقة أن شخصاً يرى **الموناليزا** اللوحة الأفضل لا تكشف عن كيفية تصنيفه لغوغان مقابل فان غوغ»(١٥). لنفترض أن الجميع في مجتمع رولزي مثالي يتمتعون بمقادير متكافئة من الحرية، من الفرص التعليمية، من احترام الذات، من الدخل، ومن الثروة كما هو مأمول طبقاً لمبدأي رولز. ولكن افترضوا الآن أننا في مواجهة قرار بين اثنين (فقط اثنين)(١٦) من السياسات أو الخطط العملانية في جملة ظروفنا اللامثالية الخاصة: نستطيع اتباع خطة ستزيد المساواة قليلاً على صعيد الفرص التعليمية، ولكنها ستُحدث نقصاً ملحوظاً في مداخيل الأسوأ حالاً، أو نستطيع اتباع خطة أخرى ستُبقي على التباينات (الطفيفة) في الفرص التعليمية، ستقلص الأسس الاجتماعية للاحترام الذاتي، ولكنها ستزيد، مع مرور الزمن، مداخيل الأسوأ حالاً. أيٌّ المسارين سيحضنا الرولزي على اختياره؟ مهما كان ردنا على هذا السؤال، فإن ما يبدو واضحاً هو أن معرفة طبيعة توزيع الخيرات الأولية في مجتمع مثالي، عبر حالات كهذه، (أو بنية الصفقات التي تكون معروضة) لن تساعدنا كثيراً هنا والآن. ما جدوى معرفة أننا مرشحون، في أي مجتمع مثالي، للتوفر على قدر أكبر بكثير من الدخل، من الفرص التعليمية، ومن الاحترام الذاتي، مقارنة بما هو متوافر الآن؟ أو أن سياسات تزيد من فرص التعليم من شأنها أن تؤدي إلى رفع مستوى كل من الدخل والاحترام الذاتي بالنسبة إلى الجميع؟

أما البند الرئيسي الثاني في نقد سن فهو أن النظرية «المتعالية» ليست لازمة (ضرورية) لتقويم عدالة مسارات عملانية على أصعدة الفعل، التخطيط، والإصلاح. يكمن السبب في أننا نستطيع أن نتوصل إلى تقويمات للعدالة النسبية في مجتمعاتنا اللامثالية دون معرفة ما من شأن المجتمع المثالي أن يكونه. تبعاً

لسن، «لدى قيامنا بترجيح كفة بيكاسو على كفة دالي لسنا بحاجة لأن نتّقد حماساً حول الاهتداء إلى اللوحة الكاملة في العالم، تلك التي من شأنها أن تتفوق على جميع البيكاسوات والداليات إضافة إلى جميع اللوحات في العالم»(١٧). لسنا بحاجة إلى توصيف كامل لأي مجتمع مثالي كي نتعرف إلى التحسينات الحاصلة في مجال العدالة هنا والآن. وبالفعل، فإن من شأن البحث عن مثل هذا التوصيف الكامل أن يحرف انتباهنا عما هي الخطوات الأكثر ملموسية والأقل إشكالية نحو العدالة التي نستطيع بلوغها. وطالما أن تصوراً للعدالة يستطيع الاهتداء إلى مثل هذه الخطوات الملموسة، فإن ذلك ليس أسوأ بالنسبة إلى الاتصاف بالنقص أو حتى التردد فيما يخص مساحات واسعة من التخطيط والممارسة. في مقارنة أخرى، إن خارطةً لكوكب الأرض كله ليست لازمة ولا هي مفصّلة تفصيلاً كافياً من أجل أن تساعدنا على الانتقال من نيوكاسل إلى لندن. وإذا كان ما نحن بحاجة إلى فعله هو الانتقال من نيوكاسل إلى لندن فإن عمليات التخطيط، البحث الأكاديمي، وابتكار التصورات المستقبلية الجديدة لكوكب الأرض، ليست، ببساطة تامة، إلا تبديداً للوقت.

لا أرى ما يدعو إلى الشك بأن النظرية المثالية ليست كافية لمضاهاة مسارات فعل هنا والآن. يبدو واضحاً أن الصحيح هو أننا بحاجة إلى قدر أكبر بكثير من المعلومات التجريبية في التوصل إلى حكم ملموس بشأن ظروف لا مثالية. غير أنه واضح أيضاً أن مزيداً من التأمل الأخلاقي (غير متضمن سلفاً في النظرية المثالية أو أي تمديد افتراضي مجرد لها) مطلوب من أجل الوقوف على العوائق التي تقف في طريق تحقيق المَثَل الأعلى، بما فيها صيغ مسموح بها من العدالة، من ناحية، كما على المزيد من المبادئ المناسبة لتقويم صفقات أنعم وأكثر دقة وتمحيصاً لا تتم إلا في كنف حالات لا مثالية (مثل تلك التي تتم بين احترام الذات والدخل، أو بين المشاعر الصغيرة والفرص التعليمية مقابل زيادات كبرى في مداخيل الأسوأ حالاً)، من ناحية ثانية. مدهشٌ هذا ببُعده عن إثارة الجدل والخلاف.

النقطة المهمة هي الثانية، حولَ ما إذا كانت النظرية المثالية لازمة (ضرورية) للتعرف إلى صيغ العالم الواقعي المفضية إلى تحسين العدالة. إلا أن خطاب سَنْ يستند إلى نوع من الغموض الذي لا يلبث، لدى تبديده، أن يهزم الاعتراض. هاكم الغموض: هل تدل فكرة «مجتمع مثالي» على حُزمة محددة من المؤسسات، أم على مبادئ عدالة مرشحة، بعد استيعابها من قبل مواطني المجتمع، لتوفير الريادة والتوجيه؟ إذا كان هدف النظرية المثالية هو الأولى في الحقيقة - إذا كانت النظرية المثالية منمذجة على مؤلفات شبيهة بكتاب **يوتوبيا** لتوماس مور أو بخطط **جمهورية اشتراكية** عند فورييه - فإن من شأن الاعتراض أن يصيب عين الهدف. من شأن افتراض أن التعرف إلى تحسينات في عدالة مجتمعنا مشروط ببناء صرح ترتيبات مؤسسية مثالية بمثل هذه المواصفات سلفاً أن يكون بالغ السخف والعبث بالفعل. تكمن مشكلة الاعتراض في أن النظرية المثالية لا ترمي في الحقيقة إلى إجراء تقويمات لمؤسسات راهنة قياساً على هيكلية محددة بمثل أعلى مؤسسي(١٨). ليس الهدف، بالأحرى، سوى إطلاق **مبادئ** العدالة، التضامن، وما إليهما، مبادئ من شأنها أن تفعل فعلها في مجتمع كهذا **مهما كان الشكل الذي ستبدو فيه عند التطبيق العملي**. مضامين الإصلاح المؤسسي هنا والآن تتحدد في النظرية **اللامثالية**، حيث تضطلع السلسلة الكاملة من القيود والضوابط التي تفرضها السياسة، التكنولوجيا الاجتماعية، وما إليهما، أدواراً محددة. وبالعودة إلى المقارنات التي طرحها سَنْ لتفعيل زعم أن النظرية المثالية ليست ضرورية (لازمة)، يتضح أن التمديد المعني لا ينبغي أن يتم من «مجتمعات مثالية» إلى أعمال فنية محددة، بل من مبادئ عدالة تساعدنا على تقويم ترتيبات مؤسسية إلى مبادئ جمالية تمكِّننا من تصنيف - أو تقديم ترجمة أو تفسير لـــ - أعمال فنية. غير أن المقارنات لا تلبث، بعد تسليط الضوء على هذا الأمر، أن تكف عن تحريك الاعتراض ومده بالزخم. فتقويم الأعمال الفنية يتطلب **بالفعل**، آخر المطاف، حتى إذا لم تكن هادفة صراحة على الإطلاقِ، وجود خلفية قيم ومبادئ يتم مثل هذا التقويم والتفسير بالاستناد إليها. من شأن وجود نظرية للتفسير الجمالي

أن يمدنا بجملة تلك المبادئ والتسويغات، تماماً مثلما تفعل أية نظرية عدالة حين تزودنا بجملة المبادئ والمقدمات التي يجب على أحكام المؤسسات، أحوال الشؤون ومسارات الفعل أن تسترشد بها.

قد يخطر بالبال أنني لم أتناول الزخم الكامن في عمق خطاب سَنْ المتمثل بإطلاق نوع جديد من أنواع النظريات السياسية، تحديداً نظرية نسبية (نظرية قائمة على المقارنات)، لإحلالها محل النظرية المثالية. وبصرف النظر عما إذا كنت على صواب أم لا في أن هذا النقد الموجه إلى النظرية المثالية نقد موفق، فإن النظرية النسبية جديرة بأن تؤخذ مأخذ الجد بحد ذاتها ومن منطلقاتها الخاصة. فما شكل مثل هذه النظرية النسبية، النظرية القائمة على عمليات المقارنة، وكيف هي مختلفة عن النظرية المثالية؟ من المعروف أن النظرية النسبية مصممة تحديداً لتوفير معايير لعقد المقارنة بين بدائل سياسات وخطط هنا والآن، ومن المعروف أيضاً أنها لا تحاكم من منطلق ما ستكون عليه أية ترتيبات مؤسسية مثالية. غير أن معرفتنا فيما عدا ذلك ضئيلة جداً. أما عن الرواية التي كنتُ عاكفاً على سردها عن قصة أهداف النظرية المثالية وبنيتها، فإن هذه النظرية لا تحيد أبداً عن محاولة ريادة الحكم هنا والآن – رغم اعترافها بعدم تقديم ما يكفي من الشروط لمثل هذا الحكم (وهل تفعل النظرية النسبية؟) – من جهة، ولا تحاكم من منطلق أية ترتيبات مؤسسية مثالية من جهة ثانية. كاشف حقاً أن جميع الأمثلة التي يسوقها عن مبادئ نسبية هي مبادئ ذات قاعدة تأييد عريضة موجودة مسبقاً. كتب سَنْ يقول، مثلاً:

> ***المقاربة النسبية لا تشترط أية نزعة تطرفية قائمة على مبدأ «كل شيء أو لا شيء» وتمكِّن العالَم من الاشتباك مع قضايا العدالة الكوكبية الملتهبة (مثل المجاعات، حالات نقص الغذاء واسعة النطاق، الأمية الطاغية، أو الموت المجاني بسبب أمراض قابلة للمكافحة والوقاية منها) التي قد يكون التوافق والإجماع حولها أيسر منالاً، دون التوصل إلى اتفاق كامل حول تقويمات مثيرة للجدل***[١٩].

زخم الخطاب في فقرات كهذه الفقرة يبدو موحياً بأن علينا ألا نضيع وقتاً منشغلين بمبادئ قليلة فرص القبول. علينا، بدلاً من ذلك، أن نركز على كيفية جعل مبادئ مشتركة على نطاق واسع تساعدنا على الاهتداء إلى مسارات فعل عملانية وصولاً إلى الإصلاح. ولهذا النوع من المسكونية نقاط مشتركة كثيرة مع مشروع توماس بوغه الجديد الذي يمكن أن تتم مقارنتها به على نحو مثمر باعتقادي. بعيداً عن منطلق المرء النظري في النظرية المثالية (سواء أكان تحررياً يمينياً، تحررياً يسارياً، أم تسووياً ليبرالياً)، يجادل بوغه قائلاً إننا ملزمون باستنتاج أننا مستمرون راهناً في إلحاق الأذى بفقراء العالم، ولا بد لنا من اتخاذ خطوات مختلفة قابلة للنجاح، صارمة من أجل وقف هذا الأذى. وهدف مشروع بوغه ليس تبرير أية نظرية في مواجهة نظريات أخرى، بل إظهار حقيقة أن النظريات جميعها، شرط فهمها فهماً صحيحاً، تُلزمنا بمسارات فعل حازمة، مثل إصلاح نظامَي القروض وامتيازات الموارد الدوليَّيْن[٢١]. أما إذا كانت المسكونية متجذرة فعلاً في وجهة نظر سَنْ فإن غموضاً بات محيطاً بالفرق الفعلي بين النظريتين النسبية والمثالية. يبدو التمايز عامل اختزال للتباين بين النظريات المتطلعة إلى تبرير المبادئ، وتلك الدائبة على اجتراح معاني المبادئ المتمتعة سلفاً بقدر واسع من القبول. ولكن ما هو الخطأ (فلسفياً أكثر منه استراتيجياً) الكامن في السعي لتوفير أساس لوضع حزمة معينة من المقدمات والمبادئ ولاستخلاص الاستنتاجات على مستوى عالٍ من تجريدها عنها؟ لا شك أن المسكونية استراتيجية سياسية حكيمة، ولكنها لا تزود المرء بأية أسباب تدعوه إلى رفض مقاربات تبريرية بحجة أنها طرق غير متجانسة أو غير مطردة للإمساك بطبيعة العدالة أو مضمونها (أو طبيعة ومحتوى أية قيمة سياسية أخرى، في الحقيقة). إذا كانت المقارنة مع بوغه مناسبة فإن من المهم رؤية أن بوغه هذا لا يرى نفسه معَنياً برفض أو حتى بتقديم بديل من النظرية المثالية؛ ليس مشروعه في الحقيقة، كما سبق لي أن قلت، إلا افتراضاً أولياً لوجود أرضية لنظريات مثالية – تحررية، تسووية، وإلخ – افتراضاً يستخلص منه استنتاجات حاسمة بشأن عملية إصلاح كوكبية.

١٢/٣/٣- ليبرالية الخوف

بين أكثر الانتقادات وضوحاً و«واقعية» لا لبس فيها للمشروع ثمة تلك المحلِّقة تحت راية «ليبرالية الخوف». ومن المنتمين إلى صفوف أصحاب هذه الانتقادات يمكن الإتيان على ذكر كل من جوديث شكلار (التي كانت أولى من رفعت الراية)، بيرنارد وليمز، ورايموند غيوس[٢١]. في مواجهة «النزعة الأخلاقية المكثفة لجزء كبير من التنظيرات الأمريكية السياسية والحقوقية بالفعل»، يتولى هؤلاء مهمة الدفاع عن ليبرالية سلبية تنأى بنفسها عن أية مقاربة للسياسة والفلسفة السياسية بوصفهما من مقولات «الأخلاق التطبيقية»[٢٢]. مناشدين تراثاً ليبرالياً سابقاً (كونستان، مِلْ، توكفيل، همبولدت، برلين)، يحاولون إظهار أن التنظير المِثالي الليبرالي الراهن انعطاف حاسم نحو الاتجاه الخطأ[٢٣]. تبريرات الليبرالية تكون في أفضل أحوالها عندما تشير إلى أهمية تجنب «ما يبعث على الخوف كونياً: التعذيب، العنف، السلطة المتعسفة، والإذلال، وفي أسوأ أحوالها عندما تحاول رسم لوحات خيالية زاهية عما من شأن الحياة السياسية أن تكونها لو تحلى الجميع بـــ (العقلانية)»[٢٤]. من المثير للدهشة أن هذا النقد الحاد للمشروع لم يستثر إلا القليل من الاهتمام من جانب أولئك المغرْمين بالنظرية المثالية[٢٥]. وهذا القسم يستهدف، وإن دون أشياء أخرى، إطلاق النقاش. سأركز على طَبْعَتَيْ بيرنار وليمز ورايموند غيوس المحددتين لأنهما الأكثر تطوراً بوصفهما نَقْدَيْن للمشروع[٢٦].

ليس الزعم الأساسي، باختصار شديد، إلا أن «النزعة الأخلاقية المكثفة» للمشروع تؤدي إلى وقوع رافعي رايته في خطأ فهم طبيعة السياسة، حدودها، وإمكاناتها[٢٧]. وهذا الزعم يمكن فصله إلى اعتراضين رئيسيين. أولاً، يعاني المشروع من فهم قاصر لعلاقة الأخلاق، بالحياة السياسية. يدعي وليمز أن هذا صحيح لأن كلاً من نمطي «النزعة الأخلاقية السياسية» أنموذجيٌ بالنسبة إلى النظرية السياسية المعيارية. فوفقاً

لما يطلق عليه اسم «أنموذج التشريع»، يبقى دور المنظر السياسي متمثلاً بصوغ المُثُل، المفاهيم، والمبادئ. أما دور الطرف السياسي **الفاعل** فيتركز، بالمقابل، على تحقيق تلك المُثُل، المفاهيم، والمبادئ في ميدان السياسة الفعلية. يتم فهم السياسة بوصفها أداة أخلاقية. وليس بارادايم مثل هذا الأنموذج إلا النزعة النفعية. أما بالنسبة إلى «الأنموذج البنيوي»، بالمقابل، فإن دور الفلسفة السياسية هو وضع شروط الممارسة العادلة للسلطة السياسية في ظروف التعايش في ظل سلطة قمعية قاهرة، في حين أن دور الطرف الفاعل هو احترام تلك القيود في الفعل السياسي. يبقى الأنموذج الإرشادي (البرادايم) متمثلاً برولز في كتابيه: **نظرية في العدالة و الليبرالية السياسية** كليهما.

المشكلة في الحالتين هي ذاتها. كي تكون «رائدة أفعال» حقاً، لا تستطيع الفلسفة السياسية أن تكتفي بتوفير الريادة الأخلاقية المبررة من وجهة نظر مطهرة من الصراع السياسي. لا بد للفلسفة من أن تكون أولاً مستندة إلى فهم صحيح للسياسة بوصفها ساحة نشاط وفعالية مميزة، مختلفة: يبقى مشروع أخذ فهم طبيعة التشكيلات الاجتماعية الحديثة مأخذ الجد في النظرية السياسية، مشروعاً أساسياً جداً»[٢٨]. وإذا كان هدف هذا الفهم هو توجيه المحاكمة السياسية فإن عليه أن يكون مستنداً إلى ما هو أكثر من مجرد إحساس أخلاقي جيد التعبير أو الضبط. وبرأي غيوس بالمثل،

> ***... ينطوي فهم أية فلسفة سياسية على الاهتمام بطيف واسع من العوامل المختلفة التي لا نظير لها في حالة النظريات التجريبية الخالصة. مشتملةً هي على حشد من السمات الهيكلية الخفية، الافتراضات المتنوعة التي يتبناها أولئك الذين سيوظفون النظرية، والواقع الفعلي على الأصعدة المؤسسية، الاقتصادية، والسياسية للعالم الذي تحاول النظرية تمكيننا من التدخل فيه (حتى إذا كان ذلك التدخل على مستوى تقويم معياري مجرد)*** [٢٩].

لا يمكن بلوغ مثل هذا الفهم، بدوره، دون حساسية تاريخية أكثر تطوراً: «فالمشروعات السياسية مشروطة أساساً، لا بشروطها الفكرية الخلفية وحسب، بل وبظروفها التاريخية، من منطلق الواقعية التجريبية»[٣٠]. ولأن المشروع مفتقر إلى نوع من الإحساس بالشروط التاريخية التي جعلت دفاعه عن الليبرالية ممكناً، فإنه مفتقر إلى إحساس صحيح بوظيفته وهدفه الخاصين في الحياة السياسية. ثمة زعم يقول إن من شأن وضع الليبرالية في موقعها التاريخي أن ينطوي على تأثيرات عميقة وواسعة المدى في تصورنا لها، كما على مكانة الفلسفة السياسية بالنسبة إليها. من شأن أي إحساس بعَرَضيَّة انبثاق الليبرالية أنِ يدفعنا، خصوصاً، نحو التركيز سلبياً على تلك العناصر السياسية المؤهلة لتقويض الحريات الأكثر أساسية التي يقدسها الليبراليون، وبقدر أقل على أدوات التبرير النظرية المثالية الشبيهة بالوضع الأصلي. مسلحين بإحساس تاريخي بما هي هواجسنا **الخاصة بنا** إلى حد كبير حول السياسة، سنتمكن من رؤية أن الكليات الفعلية في السياسة وحدها أكثر أساسية - «الرغبة في التحرر من العوز، من الهيمنة، ومن الاضطهاد» - وأن المطالبات المحلِّقة الطنانة بـــ «أخلاق» سياسية قد تكون مناسبة، ولكن فقط في سياقات «ألآن وقريباً من هنا» أكثر محلية واحتمالاً.

يقوم الاعتراض الثاني على مساءلة ادعاءات «ريادة الأفعال» لدى المشروع. فالعناصر التي تجعل المشروع فريداً بالذات - تحديداً طابعه، المجرد، الأخلاقي، النظامي، والمثالي - تضمن فك ارتباطه بعالم الصراع السياسي الواقعي، ما يؤمن حياده. فبدلاً من التسليم بأن السياسة خاضعة لهيمنة الصراعات متعذرة الاختزال، لسيطرة الاختلاف على السلطة واستخدام العنف، يتعلق المشروع بآفاق أمل سرابي عابث، تحديداً، بأمل أن الفلسفة السياسية قادرة، شرط تطبيقها تطبيقاً صحيحاً، على حل مثل هذا الصراع مرة وإلى الأبد. برأي غيوس، مثلاً، «ما هو ليبرالي أنموذجياً هو السعي الدائم لجعل المجتمع في حالة **إجماع درجة ثانية** [*Sub specie consensus*]. غير أن هذه المقاربة مضللة

تماماً»[٣١]. وعبر المبادرة علناً إلى التصريح، التبرير، والدفاع عن حزمة من المعايير الأخلاقية لضبط النشاط الاجتماعي والسياسي وتنظيمه، تستطيع الفلسفة السياسية أن تشجع على انبثاق إجماع دائم من شأنه أن يفضي أخيراً إلى وضع حد للاختلاف السياسي الأساسي. يتعزز هذا الأمل بفكرة أن الصراع السياسي ليس ممكناً إلا بوصفه وظيفة أخطاء في المحاكمة الأخلاقية، أخطاء قابلة للتصويب عبر ممارسات إضفاء الصفة المثالية على الأمور، تلك الممارسات التي يظل المشروع دائباً على اتباعها. ولو انخرط الجميع، مثلاً، في المحاكمة وفقاً للحزمة الصحيحة من الضوابط الأخلاقية المتعقلة (كما يفعل المشاركون في الوضع الأصلي عند رولز)، لتوقف الاختلاف. ليس هذا إلا عناداً وتشبثاً بالرأي الخاطئ لا لأنه غير قابل للتصديق على نحو يبعث على اليأس وحسب، بل ولأن الخصوم، على الصعيد السياسي، يعاملون على أنهم جَهَلة بخُبْث بدلاً من النظر إليهم بوصفهم خاسري إحدى جولات الصراع على السلطة[٣٢].

الاعتراض الأول أصاب هدفه (مع اشتراط مهم سيتم إيراده بعد قليل)، أما الثاني فبقي بعيداً عن تحقيق ذلك. في الباقي من هذا القسم سأناقش المواقع التي أعتقد أن الاعتراض الثاني يخفق فيها؛ أما القسم الذي يليه فينظر في مدى دقة الاعتراض الأول في إصابته للهدف، وما إذا كان لا بد من نفض اليد من مشروع النظرية السياسية المعيارية نتيجة لذلك.

يقوم الاعتراض الثاني على ثلاث مقدمات:

(١) على الفلسفة السياسية أن تكون متناغمة مع طبيعة الاختلاف والصراع الذي هو (أ) معطوف مركزياً على ممارسة السلطة القسرية والقائمة غالباً على العنف، (ب) أساسي متعذر التجنب، و (ج) ليس نتاج الأخطاء في المحاكمة الأخلاقية وحسب.

(٢) يفترض المشروع أن أي إجماع تم التوصل إليه منطقياً واستطرادياً حول الحزمة الصحيحة من المبادئ الأخلاقية لضبط

النشاطين السياسي والاجتماعي هو إجماع ممكن ومرغوب فيه، وأن من شأنه أن يضع حداً للصراع السياسي الأساسي (مع أن صراعات أقل حسماً حول وسائل وشؤون مستويات أدنى قد تستمر وتتمادى). يتدعّم هذا الأمل بفكرة أن الصراع السياسي والاجتماعي الأساسي كله، من ألفه إلى يائه، هو من صنع محاكمات أخلاقية خاطئة، قابلة للتصويب.

(٣) *تستطيع النظرية السياسية المعيارية أن تضطلع بدور على صعيد بيان طبيعة هذه المعايير من ناحية وفي مجال الإسهام في تحقيقها، عبر إعلانها للملأ وتبريرها، من ناحية ثانية.*

(٤) *لذا فإن المشروع ليس متناغماً تناغماً صائباً مع طبيعة الاختلاف والصراع السياسيين، ما يبقيه غير مقنع من جهة وبعيداً عن أن يكون ذا صلة أو شأن من جهة ثانية. يضاف إلى ذلك أنه ينطوي على عواقب غير مستساغة فيما يخص الطريقة المعتمدة في النظر إلى الخصوم والتعامل معهم*[٣٣].

يطيب لي أن أسلِّم بـــ (١) و(٣)، وأوافق على أن النتيجة تتدفق على نحو صحيح من (١) إلى (٣)[٣٤]. مشكلة هذا الخطاب هي الفقرة (٢)، غير المطلوبة من أي طرف مشارك في المشروع. من المؤكد أنَّ الإيمان بأنَّ حزمة من المعايير مبررة لضبط الشؤون السياسية ينطوي على الاعتقاد بأن آخرين ينبغي ألا يعترضوا على حزمة المعايير أساساً لمثل هذا الضبط. أما ما لا ينطوي عليه فهو أن الآخرين يجب أن يبادروا إلى تأكيد حزمة المعايير المعنية بوصفها الحزمة الفضلى المتوافرة. قد يقول أحدهم: «أنا أوافق على أن حزمة المعايير المعنية هذه أساس قابل للتبرير يُستند إليه في ممارسة السلطة السياسية، إلا أنني أعتقد أن هناك حزمة معايير أخرى من شأنها أن تكون حتى أفضل». حقاً، نظراً لإمكانية كون أي «إجماع» مستقر ومتواصل في السياسة

نتاجاً في الغالب للقهر المقنَّع مرة وغير المقنَّع مرات، من شأن المرء أن يجد مبرراً لافتراض أن أي إجماع كامل، مئة بالمئة على قيم سياسية، إذا صدف وظهر، ينبغي أن يثير الشك، لا يجوز أن يحظى بالثقة[٣٥]. وأي مشارك في المشروع يستطيع، نتيجة لذلك، أن يؤكد الاعتقاد بأن هناك في السياسة صراعاً واختلافاً أساسيين، عصيين على الاختزال، وهما ليسا، كلياً، نتاجين لأي اختلاف أخلاقي أو قابلين للتصويب والحل عبر النقاش الأخلاقي.

قد يُظن أن من غير الممكن إنكار (٢) بسهولة كبيرة، نظراً للتعويل على «التوافق الافتراضي» الموجود بغزارة في النظرية السياسية المعيارية. أوَ ليس أنموذج الوضع الأصلي إجماعياً بين أطرافه؟ ألا تشكل صيغة «المساواة في الموارد» عند دووركن - تلك الصيغة التي تزعم أن المساواة تشترط حصائل «مبرأة من الحسد»، أي، حصائل حيث لا أحد مستعد لمبادلة حزمة موارده بحزمة موارد أي شخص آخر - هي الأخرى أنموذج نوع من الاتفاق الافتراضي، لأن الجميع يُعدون سعداء بما هم حاصلون عليه؟[٣٦] وماذا عن تعديل باري لاختبار «الرفض المعقول» عند سكانلون، إذ يقال (تبسيطاً) إن حزمة قواعد لضبط جملة الشؤون الاجتماعية والسياسية موجودة فقط إذا لم يقوَ أحد على رفضها على نحو معقول؟[٣٧] في كلٍ من هذه الأمثلة، لا يقوم دور أو مناشدة الاتفاق الافتراضي لا على افتراض إيمان بأن الاختلاف والصراع السياسيين يمكن إنهاؤهما مرة وإلى الأبد، ولا، بالمثل، على افتراض بحار مترامية من الإجماع[٣٨]. الفكرة الأساسية مختلفة. لعل أفضل سبل فهم نماذج التوافق الافتراضي هو النظر إلى الأمر بوصفه محاولة لالتقاط الفكرة التي تقول إن على ممارسة السلطة السياسية أن تكون قابلة للتبرير بنظر الجميع من منطلقات مقبولة لديهم حتى تكون شرعية[٣٩].

أعتقد أن هذا يستطيع أيضاً أن يفسر جزئياً طابع إضفاء الصفة المثالية المميز للنظرية السياسية المعيارية. لنتذكر أن هدف النظرية المثالية هو صوغ مبادئ لحكم مجتمع يمتثل فيه الجميع لتلك المبادئ، وأن الامتثال أمر معروف

للقاصي والداني. ينبغي للسبب الكامن وراء انطواء هذا على معنى أن يكون الآن قد أصبح واضحاً. فكرة «الامتثال الكامل» لا تعني وصف يوتوبيا مرغوبة أو ممكنة؛ هي لا تستهدف، كما جادلتُ، تمثيل أي ترتيب مؤسسي مثالي. لعل شرط «الامتثال الكامل» مطروح، مرة أخرى، لنَمْذجة فكرة أن السلطة السياسية قابلة للتبرير بالنسبة إلى كل شخص. إذا كانت حزمة من المبادئ المقترحة تبرر ممارسة السلطة السياسية لكل شخص، فإننا ينبغي، عندئذ، أن نكون قادرين على تخيل مجتمع يمتثل فيه كل واحد للمبادئ نفسها ويعلم بأن جميع الآخرين يمتثلون أيضاً للمبادئ ذاتها. من شأن تصور آلية عمل مجتمع كهذا أن يساعدنا على اكتشاف مدى قابلية مبادئنا المقترحة للتبرير لدى كل شخص؛ فالتمرين الخيالي وسيلة تأويلية مكملة لأنماط توافق افتراضي مثل الوضع الأصلي. إذا تبين، مثلاً، أن آلية عمل مثل هذا المجتمع ستشترط، مثلاً، نزعات شخصية غير متوافرة بكثافة (وهي لن تكون متوافرة بغزارة حتى في المجتمع العادل)، أو إذا اشترط مثل هذا المجتمع تقديم تضحيات كبيرة من قبل البعض لخير الآخرين، فعندئذ قد يكون ثمة أساس لرفض المبادئ المعنية[٤٠].

لا شك أن المرء يستطيع ألا يوافق على ما إذا كانت هذه النماذج **تساعد** فعلاً على إيضاح المسألة - مسألة في ظل أية شروط يمكن تبرير ممارسة السلطة السياسية لكل شخص؟ - غير أن ذلك يتطلب حججاً من نوعية مختلفة تماماً. والنقطة المهمة، لأغراضنا نحن، هي أن من شأن أية حجة من هذا القبيل أن تتحدث بلغة المشروع ذاتها، وواهية العلاقة بما إذا كان الإجماع الفعلي محتملاً، ممكناً، أو مرغوباً. من الكاشف أن برنارد وليمز يبدو موافقاً. فــ «مطلب الشرعنة الأساسي» عنده يفرض شرطاً محدداً على الممارسة الشرعية لمجمل السلطة السياسية، تحديداً، يتعين عليها أن تكون «قابلة للتبرير لدى كل محكوم». يتابع وليمز كلامه ويسأل «عما إذا كان **مطلب الشرعنة الأساسي** نفسه مبدأً أخلاقياً». وبدلاً من إنكار أنه كذلك صراحة (الأمر الذي من شأنه أن يبدو غير معقول)[٤١]، يكتب: «إذا كان، فهو لا يمثل أخلاقاً متقدمة

على، سابقة لـ السياسة. لعله ادعاء (أخلاقي؟) كامن في العمق هناك بوصفه سؤالاً سياسياً أولاً، أي، سؤالاً متعلقاً، صراحة، بمن سيمسك بزمام السلطة ومن سيخضع لها»[٤٢]. مفهوماً على هذا النحو، لا أرى أي سبب يجعل أي مشارك في المشروع بحاجة لإنكار هذه الطريقة في طرح «مطلب التبرير»[٤٣].

٤/١٢- التبرير والصدفة التاريخية

في هذا القسم نعكف على تمحيص الاعتراض الأول، تحديداً، الاعتراض القائل بأن المشروع ليس متمتعاً بإحساس الصدفة التاريخية الموجود في الليبرالية. سأجادل أن هذا الاعتراض يصيب الهدف، شرط فهمه فهماً صحيحاً، إلا أنه لا يؤدي دور تبرير الزعم الإضافي الذي يقول إن النظرية السياسية المعيارية (والسياسة التي يقال إنها تخرج من رحمها) يجب أن تحصر نفسها بمنع الأسوأ، بدلاً من بلوغ الأفضل (إنه التوصيف الوارد من قبل). ثم سأوجز كيف يجب على الاعتراض أن يُلْزِمنا بإعادة النظر في جملة أهداف ومناهج النظرية السياسية المعيارية عموماً.

تكمن قوة الاعتراض في مطالبته بإعادة تركيز الاهتمام على الدور الذي تضطلع به القيم السياسية مثل الديمقراطية، التضامن، وما إليهما في الظروف الفعلية للسياسة. ليست الليبرالية، مثلاً، مجرد التعبير السياسي عن الحقيقة بشأن الأخلاق الكونية، الخلاصية، الخالدة. هي سلة من المطالب المختلفة التي اتخذت تعبيرات تاريخية عبر الحصائل الطارئة لصراعات اجتماعية وسياسية محددة. لا يعني هذا إنكار أن الليبرالية هي التبرير الأفضل لممارسة السلطة السياسية هنا والآن. قد تكون، ولكن شرط فهم محتواها، مداها، وتبريرها من منطلق مبدئها وهدفها السياسيين، اللذين لا يمكن فهمهما، بدورهما، دون امتلاك قدر أكبر من الإحساس التاريخي بوظيفتها. وقيمةُ أية أخلاق -بما فيها الأخلاق الليبرالية - يجب رَوْزها، كما قال نيتشه، من منطلق دورها في تنظيم عناقيد سلطة محددة.

مرة أخرى، يقدم وليمز مثالاً جيداً لكل من وَعْد هذا الاعتراض وحدوده. فبعد عرض الصيغة الأساسية لــ «مطلب الشرعنة الأساسي» يواصل وليمز العمل لمناقشة المضمون الفعلي الذي يمكن إضفاؤه على **المطلب**: ما شروط استخدام السلطة السياسية التي من شأنها أن تلبي **المطلب** («**مطلب الشرعنة الأساسي**»)؟ هاجس وليمز المركزي هو تسليط الضوء على المصادفة الليبرالية بوصفها مطلباً خاصاً **للمطلب**. وفي حين أن هذا الأخير ينطبق كونياً، نرى أن وليمز يزعم أن الليبرالية تصبح الطريقة الوحيدة لتلبية مطلب **المطلب** في «ظروف تاريخية معينة «طارئة، وثيقة الارتباط بـــ «طبيعة الحداثة»، المتضمنة «ملامح تنظيمية (تعددية وما إليها، وصيغ تحكم ديمقراطية)، نزعة فردية، وجوانب معرفية للمرجعية أو السلطة (**التحرر من الأوهام** *Entzauberung*)»[٤٤]. فقط في هذه الظروف دون غيرها، كما يقول وليمز، تكون الليبرالية «ذات معنى» بالنسبة إلينا «الآن وقريباً من هنا». أما خارج دائرة هذه الظروف، فإن الليبرالية تكف عن أن تكون مطلب «شرعنة أساس». غير أن وليمز لا يحاول في أي من الأمكنة تفسير كيفية انتقالنا من «طبيعة الحداثة» إلى الليبرالية؛ لا يحاول في أي من الأمكنة أن يزودنا بخارطة طريق جاسرة بين «ظروف السياسة» الراهنة والشروط المطلوبة لممارسة سلطة شرعية. لماذا، مثلاً، تشكل الليبرالية رواية صحيحة لقصة **مطلب الشرعنة الأساسي** «الآمن وقريباً من هنا»؟ لماذا وكيف «تنطوي على معنى» بالنسبة إلينا، عدا عن كونها شعبية جداً في المجتمعات الغربية في اللحظة الراهنة؟ هذان السؤالان لم يُطرحا بقصد نقد رواية وليمز للقصة؛ هما يكتفيان بمجرد الإشارة إلى الحاجة للسير نحو ما هو أبعد. في ختام هذا المقال، ألخص كيف.

ذكرت من قبل أن علينا أن نسلّم بقوة الاعتراض الأول، مع اشتراط أو توصيف. والاشتراط أو التوصيف هو : ليس ثمة إلا القليل مما يسوّغ استنتاج أن طاقات منظِّري السياسة وممارسيها يجب تبديدها على مجرد الحيلولة دون حصول الأسوأ. من شأن هذا الزعم الإضافي أن يكون ذا وزن شرط انطواء

أية محاولة في السياسة للذهاب إلى ما هو أبعد من تأمين التحرر من الخوف، العوز، والقسوة، على نتائج كارثية. لا أريد أن أنكر وجود بعض الحقيقة في هذا الاتهام، إلا أن في الأمر مبالغة دون شك. هناك نوع من المخاطرة في التسليم بـ «ليبرالية الخوف» على أنها القول الفصل والكلمة الأخيرة في السياسة. ثمة أمكنة وأزمنة يكون فيها مثل هذا التركيز الضيق على الأمن الجسدي والسايكولوجي المجرد هو المطلوب بالتحديد، ونحن نحسن صنعاً إذ نتذكر ذلك في مثل تلك الظروف. إلا أن الخطاب غير صالح للتعميم. هل يتعين علينا أن ننأى بأنفسنا عن الاهتمام بقيم سياسية رفيعة المستويات - مثل المساواة الاجتماعية - في ظل أنظمة ديمقراطية، دستورية، مستقرة نسبياً، على سبيل المثال؟ لمواكبة أسئلة كهذه تستطيع ليبرالية الخوف أن تحاول تسليط الضوء على تصورات أكثر إتقاناً (وإثارة للجدل)، لظاهرة الهيمنة، مثلاً. فكلما زادت ليبرالية الخوف من محاولات إغناء طيف قيمها المحدود مضموناً ومدى، باتت أقل قابلية للتمييز عن تطلعات المشروع المعني بمفصلة طيفه الخاص من القيم السياسية.

١٢/٥- خلاصة

حان وقت التلخيص. بدأتُ برواية بعض قصص السمات المحدّدة للنظرية السياسية المعيارية، التي كثيراً ما تستثير النقد. ثم وضعت يدي على عدد من الاعتراضات المحددة على النظرية السياسية المعيارية التي يمكن تصنيفها على أنها «واقعية» تقريباً. استنتجتُ أن الهواجس حول عملانية القيم السياسية التي يبشر بها المشروع ليست مبررة. كذلك جادلتُ أن حملات سَنْ ضد التنظير المثالي مضللة. ومن المثير للجدل حقاً ألا تكون النظرية المثالية كافية للاهتداء إلى مسارات الفعل والسياسات التي ينبغي اعتمادها في ظروف كاملة التحديد. وما إن نرى أن هدف النظرية المثالية هو، في المقام الأول، طرح مبادئ أكثر منه توفير ترتيبات مؤسسية، حتى نكتشف انتفاء الحاجة إلى

افتراض أن النظرية المثالية ليست لازمة (ضرورية) لاجتراح تقويم صحيح لمدى عدالة مسارات فعل وسياسات معينة هنا والآن. يتمخض الاعتراضان، كلاهما، عن نوع من التوجس إزاء ما يمكن أن نصفه بنبل مشاعر النظرية السياسية المعيارية الراهنة، تحديداً نزوعها إلى احتراف إضفاء الصفة الأخلاقية دون تقيد بأية مرجعيات ذات علاقة بسياقات الفعل السياسي في عالم الواقع. غير أن التعبير الأمثل عن ذلك الهاجس الكامن في العمق يكون، على أي حال، بطريقة أخرى، تحديداً، عبر «ليبرالية الخوف». مركِّزاً بالتحديد على كتابات بيرنارد وليمز (كما على كتابات رايموند غيوس بدرجة أدنى)، رسمتُ تحديين يرفعهما دعاة ليبرالية الخوف في وجه أنصار مشروع النظرية السياسية المعيارية. التحدي الأول، المتعلق بدور الإجماع في المشروع، أقل حدة من الثاني، المتعلق بدور التاريخ والتأمل التاريخي في الفلسفة السياسية.

أعتقد أن الاستنتاج الذي يجب علينا أن نستخلصه من النقاش هو هذا : من غير الممكن صوغ القيم السياسية - بما فيها حتى تلك المتمتعة بدرجات عالية من التعميم مثل العدالة - بمعزل عن السياقات السياسية التي يُقصد أن تكون نافذة فيها. بعبارة أخرى نحن بحاجة إلى نوع من التصور لوظيفتها في إطار تلك السياقات كي نتمكن من إضفاء معنى عليها، ولتقويم أية ترجمة محددة لها[٤٥]. في الكثير من الحالات، سيتطلب الأمر رواية تاريخية لقصة ظهورها وتحولها - جملة الحاجات الاجتماعية والسياسية التي كانت القيم موظفة لتلبيتها، جملة عناقيد السلطة التي كانت مطالبة بتبريرها، وما إلى هذا وذاك. ومن هذا المنطلق، فإن من الخطأ النظر إلى المؤسسات والممارسات على أنها مجرد أدوات لتحقيق قيم أخلاقية تبريرها وارد على نحو مستقل عنها. غير أن أياً من هذا لا يعني أن علينا أن ننفض أيدينا من النظرية السياسية المعيارية كما أسلفت. ما يعنيه هو أننا بحاجة إلى إعادة التفكير بالطريقة المعتمدة معيارياً في التعامل معها.

تحديداً، تشجِّع النظرية السياسية هذه على اعتماد نوع من التقسيم أو الفصل بين أولئك الذين يرون أن القيم السياسية الأساسية قابلة لأن تحظى بتبرير كامل بعيداً عن احتمالات أو عوارض المكان والزمان من ناحية، وأولئك الذين لا يفعلون ذلك من ناحية ثانية؛ بين أولئك الذين يعتقدون أن هدف الفلسفة السياسية هو إماطة اللثام عن التزامات أخلاقية أساسية، ثابتة الممارسة، كامنة في عمق أحكامنا السياسية من جهة، وأولئك الذين يرون أن مثل هذه الالتزامات الأخلاقية الأساسية لا يمكن تبريرها دون مَفْصلتها في ضوء المؤسسات والممارسات التي يراد إخضاعها لها من جهة ثانية. في مكان آخر، أشرتُ إلى هذا الاختلاف بوصفة الفرق بين آراء «مستقلة عن الممارسة» وأخرى «تابعة للممارسة»[٤٦].

ثمة ثلاثة أسئلة حاسمة يتعين على الفريق الثاني أن يواجهها إذا أراد أن يكون مقنعاً. **أولاً**، ما الدور الذي يتعين على الرواية التاريخية والتفسيرية لقصة قيمة سياسية معينة أن تضطلع به في **تبريرها**؟ بمعنى كيف ننتقل من «يكون» المضمر في تفسير سياق سياسي فعلي إلى «ينبغي» يتطلع إليه أستاذ النظرية السياسية المعيارية؟ من الحاسم في فهم هذا السؤال، إدراك الأمر بوصفه سؤالاً **في إطار** النظرية المثالية. هو لا يستفهم عما يمكن أن نفعله بشأن **تطبيق** حزمة مبادئ موجودة سلفاً. في النهاية، لا أحد يعترض على أن الحقائق المحتملة بشأن السياقات السياسية مطلوبة في فهم كيفية تطبيق هذه القيمة السياسية أو تلك. يستفهم السؤال، حسب وجهة النظر القائمة على التبعية للممارسة، عن كيفية وجوب إذابة فهمنا التفسيري للسياق السياسي في بوتقة صوغ قيمة سياسية معينة والدفاع عنها. كيف، مثلاً، ينبغي لوقائع حول النظام الدولي الراهن أن تؤثر في محتوى، مدى، وتبرير مبادئ العدالة النافذة بالنسبة إليها؟

ثانياً، على الآراء التابعة للممارسة أن تحدد **طبيعة** السياقات - الثقافية، المؤسسية، وما إليها - ذات الشأن بالنسبة إلى مَفْصلة أية قيمة سياسية. يعتقد البعض، مثلاً، أن المعاني الاجتماعية لخيرات أو نعم مثل وقت الفراغ،

الصحة، والمال يجب أن تؤثر في فهمنا للقيم السياسية الناظمة لتوزيعها. وبالنسبة إلى نظرة عدالة توزيعية كهذه، تلعب المعاني الثقافية دوراً قوياً في تحديد الضوابط التي يتعين على تبرير تصور العدالة أن يحترمها. وجهات نظر أخرى تفسح مجالاً أرحب لمؤسسات وممارسات رسمية - مثل الدولة، منظمة التجارة العالمية، الأمم المتحدة، وما إليها - في تشكيل وتأطير مبادئ العدالة التوزيعية أولاً، ودوراً ثانوياً نسبياً للمعاني الثقافية. أي وجهة نظر هي الأكثر إقناعاً؟ إذا كانتا، كلتاهما، بعيدتين عن الإقناع، فما هو البديل المحتمل؟

ثالثاً، كيف يمكن لأي تصور لهذه القيمة السياسية أو تلك أن تكون منطوية على ما يكفي من **النقد**، نظراً للدور التفسيري الأكثر تاريخية والملتزم سياقاً المقرر أن تضطلع به؟ يتمثل التحدي هنا بتفسير مدى قدرة آراء تابعة للممارسة على تجنب التفضيل العشوائي للأمر الواقع. ألا يتعين على مفصلة قيمة مثل العدالة أن تساعدنا، آخر المطاف، على «الخروج من» مؤسساتنا وممارساتنا الراهنة والمبادرة إلى تقويمها من وجهة نظر متحررة من جملة المظالم التاريخية المتخثرة في قلب الصيغ الموجودة؟

ليس هذا هو مكان الرد على هذه الأسئلة. يكفي أن نكون قد اهتدينا إلى استراتيجية مناسبة لتبديد هواجس واقعية ذات علاقة بالنظرية السياسية المعيارية المعاصرة، مع بيان مدى قدرتها، شرط فهمها فهماً صائباً، على مساعدتنا في إعادة النظر بكيفية المبادرة إلى فعل ذلك.

الهوامش

١- كتابات يورغن هابرماس اللاحقة أيضاً يمكن تصنيفها في هذا المعسكر. انظر، مثلاً، هابرماس، **بين الوقائع والمعايير: مساهمات في نقاش نظرية القانون والديمقراطية**، ترجمة وليم رغ (كمبردج، ام ايه: منشورات ميت ١٩٩٦). عن هابرماس، انظر زئيف إيمريتش، «النظرية السياسية والروح الواقعوية» في هذا المجلد (الفصل الحادي عشر).

٢- الحقوق بنظر نوزيك، مثلاً، قيود جانبية على جميع المبادلات، سواء حاصلة بشروط عادلة أم لا. انظر روبرت نوزيك، **الفوضى، الدولة، واليوتوبيا** (نيويورك: بيسك بوكس، ١٩٧٤). قد يكون المثال الآخر هو جي ايه كوهن الذي جادل مؤخراً أن على الفلسفة السياسية ألا تهدف إلى أن تكون «رائدة – أفعال»: فمبادئ ريادة الأفعال سيتعين عليها أن تأخذ في الحسبان حقائق ذات علاقة بظروف قائمة باقية، بزعم كوهن، غير ذات شأن بالنسبة إلى التبرير المطلوب لأي تصور عدالة. انظر جي ايه كوهن «حقائق ومبادئ»، مجلة **الفلسفة والشؤون العامة**، ٣١ (٢٠٠٣)، ص: ٢١١-٢٤٥.

٣- انظر، مثلاً، توماس بوغه، «على موقع عدالة التوزيع: تأملات حول كوهن ومورفي»، مجلة **الفلسفة والشؤون العامة**، ٢٩ (٢٠٠٠)، ص: ١٣٧-١٦٩.

٤- الفصل بين قرارات «خاصة« وأخرى «عامة» لا يستطيع أن يساعدنا هنا، لأن الفصل (إذا كان ثمة أي فصل) سيتم التعرف إليه هو نفسه من داخل النظرية.

٥- قارن هنري سيدفيك، **مناهج الأخلاق**، طبعة سابعة (لندن: ماكميلان، ١٩٠٧)، ص: ١٥-٢٢. مدى كون النفعية، في الحقيقة، مبشِّرة بالمشروع الرولزي، أو، من هذا المنظور، بالفعل، مدى كون المشروع الرولزي مديناً لبنية التفكير بالأخلاق السياسية التي وظَّفَتْها النفعية الكلاسيكية، سؤال ينطوي على قدر غير قليل من الأهمية. لا أستطيع مناقشة الأمر أكثر هنا. أما إذا كان هذا صحيحاً، فإن الاعتراضات التي سيتم النظر فيها ستنطبق على النفعية الكلاسيكية أيضاً.

٦- جون رولز، **الليبرالية السياسية** (نيويورك: منشورات جامعة كولومبيا، ١٩٩٣)، ص: ٢٨٥.

٧- قارن أونورا أونيل، «التجريد، التمثيل، والإيديولوجيا في الأخلاق»، في جي دي جي إيفانس (محرراً)، **فلسفة الأخلاق ومشكلات العصر** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٨٨)، ص: ٥٥-٦٩ ؛ وأونيل **نحو العدالة والفضيلة** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٦)؛ ص: ٣٨-٤٤. ولكن انظر أيضاً روبرت إي غودن، «مُثُل سياسية وممارسة سياسية»، **مجلة العلوم السياسية البريطانية**، ٢٥ (١٩٩٥)، ص: ٣٧-٥٦.

٨- هذا صحيح أيضاً بالنسبة إلى من كانوا جزءاً من ماركسية (جماعة أيلول/سبتمبر) أو متأثرين بها مثل جي ايه كوهن وفيليب فان باريس.

٩- رايموند غيوس، **خارج الأخلاق** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٥)، ص: ١٥-١٧.

١٠- انظر، مثلاً، جورج اف كينان، «الأخلاق والسياسة الخارجية»، مجلة **الشؤون الخارجية**، ٦٤ (١٩٨٥)، ص: ٢٠٥-٢١٨؛ إدوارد هاليت كار، **أزمة السنوات العشرين، ١٩١٩-١٩٣٩** (لندن: ماكميلان، ١٩٤٦)؛ وهانس جى مورغنتاو، «غسق الأخلاق الدولية»، مجلة **الأخلاق**، ٥٨ (١٩٤٨)، ص: ٧٩-٩٩.

١١- تشارلز بايتز، **النظرية السياسية والعلاقات الدولية**، طبعة ثانية (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ١٩٩٩)، ذيل.

١٢- بوغه، **تحقيق رولز** (إيثاكا: منشورات جامعة كورنيل، ١٩٨٩).

١٣- منه قوة التمييز المعلن صراحة في الغالب بين الأخلاق والأممية السياسية. انظر توماس بوغه، «الأممية والسيادة»، مجلة **الأخلاق**، ١٠٣ (١٩٩٢)، ص: ٤٨-٧٥.

١٤- سَنْ، «ما الذي نريده من نظرية في العدالة؟»، مجلة **الفلسفة**، ١٠٣ (٢٠٠٦)، ص: ٢١٨.

١٥- تشارلز بايتز، «الليبرالية الدولية وعدالة التوزيع»، مجلة **السياسية العالمية**، ٥١ (١٩٩٩)، ص: ٢٢١.

١٦- دعونا نَقُلْ: إن عدم القيام بأي شيء ليس خياراً.

١٧- سَنْ، «ما الذي نريده من نظرية في العدالة؟»، ص: ٢٢٢.

١٨- هذا صحيح حتى عن الجزء الثاني من **نظرية في العدالة** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج، ١٩٩٩)، حيث يقوم رولز بوصف «بنية أساسية تلبي مطلب» العدالة بوصفها إنصافاً. يقول رولز: «أنا لا أجادل أن هذه الترتيبات هي وحدها العادلة. لعل قصدي هو إظهار أن مبادئ العدالة، التي نوقشت حتى الآن مجردة من أية صيغ مؤسسية، تحدد تصوراً سياسياً عملياً، وتشكل نوعاً من الاقتراب المعقول من أحكامنا المدروسة ومداً

لها» (ص: ١٧١). ليس الهدف، بعبارة أخرى، سوى بيان معقولية المبدأين عبر الكشف عن مدى عدم انتهاك تطبيقهما (المثالي) لأي من أحكامنا المدروسة. ليس الهدف تقديم صيغة مثالية لرَوْز ترتيباتنا الاجتماعية والسياسية الخاصة مقايسة معها.

١٩- سَنْ، «ما الذي نريده من نظرية في العدالة»، ص: ٢٣٥.

٢٠- انظر، مثلاً، توماس بوغه، «عدالة عالم الواقع»، **مجلة الأخلاق**، ٩ (٢٠٠٥)، ص: ٢٩-٥٣.

٢١- انظر، استثنائياً، شكلار، «ليبرالية الخوف»، في نانسي روزنبلوم (محررة)، **الليبرالية والحياة الأخلاقية** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٨٤)، خصوصاً، الفصل الأول؛ شكلار، **الشرعية** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٨٦)؛ غيوس، **خارج الأخلاق**، خصوصاً، الفصلان الأول والثاني؛ غيوس، **التاريخ والوهم في السياسة (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة كمبردج**، ٢٠٠١)؛ وليمز، في جيوفر هوثورن (محرراً)، **في البدء كان الفعل: الواقعية والأخلاقية في الخطاب السياسي** (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٥)؛ و وليمز، الحقيقة والصدق: مقالة في الأنساب (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٢)، خصوصاً الفصلان التاسع والعاشر. لا تجوز إساءة تأويل الإشارة إلى غيوس بوصفه «ليبرالياً». يبقى غيوس أحد أكثر منتقدي الليبرالية المعاصرة حماساً هذه الأيام. وبعد أن قيل ما قيل فإنه يفسح في المجال لإعلان أن «ليبرالية الخوف» هي أفضل آمالنا، نظراً لظروفنا، من أجل التخفيف من وطأة «الانزعاج من الليبرالية»، الأعم. انظر غيوس، **خارج الأخلاق**، ص: ٢٨.

٢٢- بيرنارد وليمز، «الواقعية والأخلاقية في الخطاب السياسي»، في: ***في البدء كان الفعل***، ص: ١٢.

٢٣- غويس، **خارج الأخلاق**، ص: ١٦، ٢٨.

٢٤- وليمز، **الحقيقة والصدق**، ص: ٢٠٨. انظر أيضاً وليمز «ليبرالية الخوف«، في: **في البدء كان الفعل**، ص: ٥٩.

٢٥- لايف فينار استثناء مهم «عرض رايموند غيوس، **خيرات عامة، خيرات خاصة**»، **مجلة الأخلاق**، ١١٢ (٢٠٠٢)، ص: ١٥١-١٥٤.

٢٦- مواد شكلار المذكورة في ٢١ ليست المقصودة نقداً للنظرية المثالية كما قدمتها، مع أنها منطوية بوضوح تام على مضاعفات تخصها. من شأن الاستغراق في مناقشة

كتابات شكلار الغنية عن النزعتين الشرعية والليبرالية إضافة إلى تجنب القسوة أن تأخذنا بعيداً إلى ما بعد أغراض هذا الفصل.

٢٧- انظر أيضاً بريان لايتر، «الواقعية الكلاسيكية»، مجلة **نوس**، ٣٥ (٢٠٠١)، ص: ٢٤٤-٢٦٧.

٢٨- وليمز، «الواقعية والأخلاقية في الخطاب السياسي»، ص: ١٠.

٢٩- غيوس، **خارج الأخلاق**، ص: ٣٦.

٣٠- وليمز، «في البدء كان الفعل»، في: *في البدء كان الفعل*، ص: ٢٥ ؛ وغيوس، **التاريخ والوهم في السياسة**، ص: ١٢-١٣، ١٦٠.

٣١- غيوس، **التاريخ والوهم في التاريخ**، ص: ٤.

٣٢- حول النقطة الثانية، انظر وليمز، «الواقعية والأخلاقية في الخطاب السياسي»، ص: ١٣.

٣٣- هذه النقطة الأخيرة تُردِّد، رغم عدم تطرفها، أصداء هواجس برلين المبكرة إزاء العواقب التسلطية - الدكتاتورية لـــ «الحرية الإيجابية» في السياسة. انظر مثلاً، غيوس، **خارج الأخلاق**، ص: ١٧، للوقوف على فكرة أن الأخلاق الكنتية بوصفها فلسفة سياسية هي الخلاصة المصفاة لمعاداة الليبرالية. فالمطالبة بالإجماع واحترام «القانون الأخلاقي» تتم ترجمتهما على أنهما «تسلطيان». وبمزاج مشابه قارن ما قاله ميرابو عن روبسبيير في بداية الثورة: «ذلك الرجل سيذهب بعيداً، لأنه يصدق كل ما يقوله».

٣٤- جدير أن يشار إلى أن حتى وليمز وغيوس يجب أن يتبنيا صيغة من صيغ (٣). وهذا أوضح مع وليمز الذي يؤمن بأن «ليبرالية الخوف» قادرة على تشكيل أساس لمثل منظومة المعايير هذه، وبأن مفصلتها في كتب ومقالات تستطيع أن تسهم في تحقيقها. غير أن حتى غيوس يجب أن يسلم بالأمر، مع ثغرة أن من شأن التأكيد ألا يكون للتعرف إلى أية حزمة معايير ينبغي أن تحكم المجتمع، بل لنقد الهيمنة الراهنة لصيغ إيديولوجية باعثة على الوهن (مثل الليبرالية). والنقطة المهمة، في هذا المثال التالي، هي أن الهدف لا يمكن أن يكون سلبياً فقط : لتنوير الأفراد حول الظروف الخانقة، القابضة، المقيدة، الاستعبادية التي يعيشون فيها مضاعفات واضحة - على الرغم من أن أحداً لم يبح بها تفصيلاً - بالنسبة إلى كيف **يجب** أن يعيشوا.

٣٥- قارن غيوس، **التاريخ والوهم في السياسة**، ص: ٥.

٣٦- بريان باري، **العدالة حياداً** (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٩٥).

٣٧- رونالد دووركن، **فضيلة ذات سيادة** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ٢٠٠٠)، الفصل الثاني.

٣٨- من المؤكد أن قدراً من الاتفاق النافذ حول المقدمات، الحالات الأنموذجية الإرشادية (البارادايمية)، أو (الأحكام المدروسة) مطلوب لإطلاق النقاش (وهل غير ذلك ممكن؟)، ولكن على هذه المقدمات المشتركة، إذا كان الخطاب خطاباً جيداً، أن تكون على أعلى درجة ممكنة من الضعف والبعد عن إثارة الجدال والاختلاف. انظر، مثلاً، رولز، **نظرية في العدالة**، ص: ١٦؛ و رولز، في ساموبل فريمان (محرراً)، **أوراق مجموعة** (كمبردج، ام ايه: منشورات جامعة هارفارد، ١٩٩٩)، ص: ٣٩٤.

٣٩- قارن ناغل :

ليس الإجماع المعني إجماعاً فعلياً بين أشخاص بما قد يكون لديهم من عواطف. ولا هو ذلك النوع من الإجماع المثالي الذي ينشأ عن مجرد وجود جواب صحيح وحيد ينبغي للجميع أن يسلّموا به لأنه صحيح على نحو مستقل، غير أن هناك شيئاً ما في الوسط : إجماع يمكن بلوغه بين أشخاص في مجالات كثيرة كما هم، شرط أن يكونوا، في الوقت نفسه، معقولين وملتزمين في إطار العقل بتعديل دعاواهم، مطالبهم، ودوافعهم وتوجيهها نحو ما يجعل إطار تبرير عام ممكناً.

ناغل، المساواة والانحياز (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، ١٩٩١)، ص: ٣٤- ٣٥. لا بد أيضاً من الإتيان على ذكر أن هذا الشرط، المشترك على نحو أو آخر لدى جزء كبير من المشروع، يبرز في نوع من المحاولة لتحديد بديل معقول ما من النزعة الاعتدادية الجوهرية (الكونسيكونشالية)، حيث الأفعال والقواعد لا تقوّم إلا من منطلق مدى مساهمتها في جودة أو خير الحصائل. وللوقوف على نقيض ذي جدوى، نقيض يبرز ملمح المشروع هذا بوضوح شديد، انظر ديرك بارفيت «تبريرية لكل شخص» مجلة ريشيو، ١٦ (٢٠٠٣)، ص: ٣٦٨-٣٩٠.

٤٠- قارن رولز، **نظرية**، الباب الثالث. لا بد من تأكيد أن هذا النوع من التأويل مختلف بالطبيعة عن ذلك المستخدم في نماذج اتفاق افتراضي مثل الوضع الأصلي أو اختبار الرفض المعقول. في الأول نسأل: هل من شأن مبادئ العدالة المفضلة، لدى مأسستها، أن تصبح مؤهلة لتوليد وصون دعم هذه المبادئ؟ أما في الثاني، فإن السؤال أوسع : أيّةُ مبادئ عدالة سيتم اختيارها من قبل الأفراد في حالة اختيار نزيهة وقائمة على الإنصاف؟

٤١- ليس مطلب **الشرعنة الأساسي**، مثلاً، مجرد وصف كيفية عمل أكثرية الأنظمة السياسية. هو لا يكتفي بمجرد إيحاء أن أكثر الأنظمة السياسية تشترط وتتوقع الانصياع أو الامتثال بوصفه حقاً مُلْزماً لكل شخص. بل هو يعلن صراحة مطلباً **معيارياً** بشأن ما ينبغي لأي نظام سياسي أن يفعله. ولا أرى طريقة أخرى لفهم القوة الافتراضية لكلمة «ينبغي» هذه عدا عن طريقة التعويل على المنطلق الأخلاقي.

٤٢- وليمز، «الواقعية والأخلاقية في الخطاب السياسي«، ص: ٧.

٤٣- قد يتساءل المرء: أوَلا يستطيع المرء أن ينكر أن **هناك** جواباً على السؤال المطروح في النص، تحديداً في ظل أية أوضاع تكون السلطة السياسية مبررة بنظر من هم تابعون لها؟ يمكن للأمر أن يعني أحد شيئين: **أولاً**، قد يعني أن السلطة السياسية غير قابلة للتبرير. وهذا موقف فوضوي وقائم على جملة واسعة من الحجج الوجيهة المؤيدة له؛ والنقطة المهمة هي أنه يسلِّم بمقدمة أن على السلطة السياسية أن تكون قابلة للتبرير كي تصبح مشروعة، أو شرعية. فالفوضويون يؤمنون، ببساطة، بأن تبريراً كهذا غير متوفر. **ثانياً**، وقد يعني أن من الهراء أو الثرثرة الفارغة أن يتم طرح سؤال ما إذا كانت أية سلطة سياسية قابلة للتبرير بنظر كل شخص، مبررة لدى الجميع. لا يجوز لموقفنا من السلطة السياسية أن يكون موقفاً أخلاقياً. يتعين عليه، بالأحرى، أن يكون حصيفاً، متعقلاً: تعاملوا مع ممارسة السلطة السياسية كما يمكنكم أن تتعاملوا مع أسد في حديقتكم ! من شأن المزيد والمزيد من النقاش أن يكون مطلوباً لجعل هذه الإمكانية مفهومة دون لبس، ما يدفعني إلى إزاحتها جانباً وتركها حيث هي.

٤٤- وليمز، «الواقعية والأخلاقية»، ص: ٨.

٤٥- قارن رايموند غيوس، **خيرات عامة، خيرات خاصة**، طبعة ثانية (برنستون: منشورات جامعة برنستون، ٢٠٠٣)، ص: ١١٣-١١٤، إذ تتم مناقشة مدى قدرة المرء على تركيب الفرق بين الخاص والعام :

... وهكذا فأنا راغب في اقتراح أن القيام بنوع ذي معنى عملي من التمييز بين العام والخاص، تمييز جدير بالانطواء على مغزى أخلاقي، وجودي، اجتماعي، أو سياسي، لا بد لنا، أولاً، من امتلاك فكرة واضحة عن الاستخدام الذي سنخصه به بعد اعتماده. يتمثل السؤال الأول بالتالي: لماذا بالتحديد، دون لف أو دوران، نريد التمييز بين الخاص والعام؟ ما هي أغراضنا وقيمنا؟ ولأننا نستطيع أن نتوفر على حشد متنوع من

الأغراض (المشروعة) المختلفة، نكون قادرين على امتلاك جملة مشروعة من أساليب التمييز بين الأمرين، العام والخاص. ومن حقيقة أننا لا نبدأ برواية واقعية وجودياً (أنطولوجياً) لقصة التمييز أو الفرق بوصفه فرقاً وحيداً، أحادياً، لا يتبع أننا لا نستطيع التوصل إلى وجهة نظر مدعومة عقلانياً دعماً قوياً، وجهة نظر تمكننا من الوقوف على سبب يدعونا إلى التمييز بينها لأغراض معينة في سياقات محددة. لا يتمخض ذلك إلا عن أن يكون «السبب» الكامن وراء استخدامنا للتمييز متمثلاً بسلطة بشرية متموضعة سياقياً، لا مَلَكة مجردة ما لتبين المطالب الأخلاقية للكون من حقائق الحالة. ولطرح المسألة بطريقة مختلفة، يقال ليس الأمر كما لو لم يكن ببساطة أي شيء يمكن لمفاهيمنا ونظرياتنا أن تتعقبه في حالة «ما هو خاص» و«ما هو عام»، بمعنى عدم وجود شيء يمكن لنظريات وحيدي القرن الحيوانية أن تتعقبه. ثمة، بالأحرى، عدد كبير من الأشياء المختلفة التي يمكن تعقبها، إلا أن عمليات تعقبها متمايزة تشترط معرفة «السبب الكامن وراء الرغبة في اللحاق بها». والإخفاق في التمييز سيفضي إلى نوع من المستنقع المفهومي أو النظري البائس والكئيب الذي سيكون الخروج منه دون الموت أمراً بالغ الصعوبة.

انظر أيضاً غيوس، خارج الأخلاق، ص: ٢٣٢؛ وغيوس، التاريخ والوهم في السياسة، ص: ١٥٩-١٦٠. جدير بالتسجيل هنا أن غيوس لا يجادل أن التمييز بين «الخاص» و«العام» بلا معنى؛ لعله يقول إن الاستخدامات الإشكالية له من قبل النزعة الليبرالية تؤدي إلى حجب طبيعته السياقية.

٤٦- أندريا سانغيوفاني، «عدالة سياسة الأخلاق وأولويتها»، مجلة الفلسفة السياسية (قيد الإصدار).

ملحق

أسماء الأعلام وعناوين مؤلفات بعضهم
بالأحرف اللاتينية

eschylus
Oresteia
Adams, John
Adorno, Theodor
Dialectic of Enlightenment
Aquinas, Thomas
Arendt, Hannah
Eichmann in Jerusalem:
A Report on the Banality of Evil
The Life of theMind
Aristophanes
Aristotle
Nichomachean Ethics
Politics
Aron, Raymond
Ashley, Richard K.
Augustine, St., Bishop of Hippo
Axtmann, Roland
Baehr, Peter
Bakhtin, Mikhail
Barry, Brian
Barth, Karl
Beaufret, Jean
Beitz, Charles
Berlin, Isaiah
Bernstein, Richard
Bismarck, Otto von
Bloom, Allan
The Closing of the American mind
Bosanquet, Bernard
Boucoyannis, Deborah
Boyle, Francis Anthony
Brandom, Robert
Brunn, H. H.
Burnyeat, Myles
Bush (GeorgeW.)
Butterfield, Herbert
Campbell, David
Camus, Albert
Canovan, Margaret
Carr, E. H.
Conditions of Peace
'Moral Foundations of World Order'
Nationalism and After

فهرس

الصفحة

-٣-

فرصة نظرية ضائعة؟

هانس جي مورغنتاو واقعياً نقدياً

وليم إي شويرمان

-٤-

هانس جي مورغنتاو والتركة

الموروثة عن ماكس فيبر

ستفن بي تورنر

-٥-

هانس جي مورغنتاو مقابل إي اتش كار: تصورات متضارية حول الأخلاق في الواقعية:

سيان مولوي

-٦-

البعد الأخلاقي للواقع في حنه آرندت

باتريشيا أوينز

-٧-

نحو واقعية سياسية أكثر اتصافاً بالنزعة التأملية

روجر سبيغيل

-٨-

«الحوار الخفي» للواقعية

ليوشتراوس، الحرب، والسياسة،

نيكولاس رنغر

-٩-

الواقعية المتشائمة والتشاؤم الواقعي

جوشوا فوا دينستاغ

-١٠-

الواقعية وسياسة التحرر من الأوهام:

فيبكه شو تيالفه

-١١-

النظرية السياسية والروح الواقعية

(المزاج الواقعي)

زئيف إيمِرتْش

-١٢-

النظرية السياسية المعيارية:

هروبٌ من الواقع؟

أندريا سانغيوفاني

الطبعة الأولى / ٢٠١٥م

عدد الطبع ١٠٠٠نسخة


وزارة الثقافة
الهيئة العامة السورية للكتاب
https://t.me/montlq
ترجمة: فاضل جتكر
الفكر السياسي والعلاقات الدولية
دمشق ٢٠١٥م